This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

3 3433 08231691 4

George Bancroft

Digitized by Google

YFE
Bouterwek
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

YFE

Digitized by Google

Digitized by Google

Friedr. Bouterwek's

Praktische Aphorismen.

Grundsätze zu einem neuen System der moralischen Wissenschaften.

Quaerendi defatigatio turpis est, cum id, quod quaeritur, sit pulcherrimum.

Cicero de fin.

Leipzig,
bei Gottfried Martini.
1808.

Digitized by Google

LENOX LIBRARY
YORK

TRANSFER FROM LENOX.

Digitized by Google

Vorrede.

Wenn die praktische Philosophie so aufrichtig seyn will, als es ihr vorzüglich ziemt, so muß sie das demüthige Geständniß ablegen, daß es ihr immer schwerer wird, die Würde, auf die sie unter den Wissenschaften Anspruch macht, vor der Welt zu behaupten. Denn die Welt weiß nun seit zwei tausend Jahren nicht nur, wie sehr geringe der Antheil ist, den die Moral nach philosophischen Grundsätzen an der wirklichen Veredelung der Menschheit im Großen und Ganzen hat; sie weiß auch, daß unter den streitenden Moralsystemen mehr, als eines ist, nach dessen Principien sich die Verspottung der natürlichen Ehre des Menschen vorzugsweise gesunde Philosophie nennt.

So lange der Mensch natürlich empfindet, ist mit seinem Gewissen im-

Digitized by Google

mer noch zur Noth fertig zu werden. Man poche nur etwas hart bey ihm an, und Schaam und Reue springen, wie unsichtbare Mächte, aus dem erschütterten Herzen hervor. Das Gefühl weiset dann der nichtenden Vernunft ihren Platz an. Aber wie sollen wir den erschüttern, nach dessen Grundsätzen Schaam und Reue selbst nichts Reelleres sind, als die Rathgeberinnen, unter deren Wilde sich das griechische Alterthum jene Gefühle dachte? Sollen wir verlangen, daß Jemand seinen Verstand aufopfern, um seinem Herzen zu folgen? Was soll er dann urtheilen von unserem Verstande?

Es war ein großes Unternehmen von Kant, dem gewaltigen Erschütterer, nicht der Herzen, aber der Systeme, dem Egoismus in der Sittenlehre den letzten Zufluchtsort zu versperren, durch ein höchstes Gesetz, das in der reinen Vernunft selbst gegründet seyn soll. Denn der Vernunft

will doch niemand widersprechen, vor philosophirt. Aber die Kantische Schule konnte den kategorischen Imperativ ihres Lehrers in der Meinung des Publikums nicht länger aufrecht halten, als die ganze Philosophie, zu der er gehört. Die Einwürfe, die von mehreren Seiten gegen die reine Vernunft selbst, in dem Sinne, wie Kant das Wort nimmt, von Männern gemacht wurden, deren Urtheil wenigstens durch keine Autorität beschränkt war, trafen den praktischen Theil der Kantischen Lehren mit dem theoretischen zugleich. Und seit dieser Zeit scheint es der praktischen Philosophie von neuem eben da zu fehlen, wo es der Philosophie überhaupt fehlt.

Dem Studium der Kantischen Schriften, verdanke ich vor achtzehn Jahren eine ganz neue Ansicht aller moralischen Wissenschaften. Aber schon damals, stieß sich mein Kantianismus an den kategorischen Impe-

rativ, dessen Anwendung nur dem Princip des Widerspruchs folgen soll. Meiner Ueberzeugung gemäß, glaubte ich also diesen Theil des Kantischen Systems besonders modificiren zu müssen, als ich das ganze System durch das, hoffentlich nun vergessene Werk Paulus Septimius, das im Jahre 1794 gedruckt wurde, zu popularisiren suchte. Wie weit sich meine Vorstellungsart auch in dieser Hinsicht nachher von der Kantischen entfernte, sagte hinlänglich im Jahre 1799 die Idee einer Apodiktik aus. Seit dieser Zeit glaubte ich nicht nur die dringende Nothwendigkeit einer Reform der moralischen Wissenschaften immer deutlicher einzusehen; ich wurde auch überzeugt, daß die praktische Philosophie überhaupt auf einen Abweg gerathen, weil man den Faden da nicht wieder aufnehmen wollen, wo ihn Plato, Aristoteles und die Stoiker fallen ließen. In der Abhand-

Digitized by Google

lung über die Wiederherstellung der Moralphilosophie (im zweiten Bande des Neuen Museums der Philosophie und Litteratur) legte ich vor vier Jahren denen, die es interessiren würde, einen Theil meiner Ueberzeugung vor. Man sehe diese Abhandlung als erste Vorrede zu den Aphorismen an, die ich hier mittheile. Und so viel von der Geschichte dieses Buchs.

Herben Urtheilen muß ich nun wohl entgegensehen, da ich mich von allen meinen Vorgängern, die sich seit Kant um die praktische Philosophie verdient gemacht haben, so weit entferne. Das Motto auf dem Titelblatt mag mich, so gut es kann, bei denen entschuldigen, die, nach ihrem System, den Weg, auf den ich die moralischen Wissenschaften zurückführen möchte, für einen Abweg halten. Uebereinstimmend mit mehrern, mehrere wesentliche Punkte, scheinen mir indessen die Verfasser der

beiden vorzüglichsten Werke zu denken, die im neunzehnten Jahrhundert über die moralischen Wissenschaften geschrieben sind; ich meine Schleiermacher's Kritik der bisherigen Sittenlehre, und Herbarts Allgemeine praktische Philosophie.

Eine besondere Sprache glaube ich nicht geredet zu haben. Nur die beiden Wörter Moralisch und Sittlich habe ich so unterschieden, daß sich das erste als Kunstwort auf die Wissenschaft, das zweite unmittelbar auf den Gegenstand bezieht. So unterscheiden wir ja auch das Physikalische oder Physische von dem Natürlichen. Nach der Analogie des Sprachgebrauchs verhält sich also das Moralische zu dem Sittlichen, wie das Physikalische zum Natürlichen. Zur genauern Bezeichnung einiger Begriffe habe ich die griechischen Wörter beigefügt.

Göttingen, am 31. März 1808.

Inhalt.

Einleitung.

I. Der Mensch und die Systeme. S. 3
II. Von der Tugend ohne Moral. 13
III. Von der Moral ohne Tugend. 23
IV. Von der Organisation der moralischen Wissenschaften. 30

Erster Theil. Grundsätze zur allgemeinen Theorie des Guten.

I. Idee des Guten. 47
II. Analyse des sittlichen Verlangens. 72
III. Von der Vereinigung des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen. 115
IV. Von den höchsten Grundsätzen der Sittenlehre. 140

Digitized by Google

Zweiter Theil. Grundsätze zur Anwendung der allgemeinen Theorie des Guten.

Einleitung. Zweite Uebersicht der moralischen Wissenschaften. S. 165

I. Die Lehre von der sittlichen Vortrefflichkeit überhaupt, oder, von den Tugenden und den Gütern des Lebens. 179

II. Die Lehre von den Pflichten. 268

III. Die Lehre von den Rechten. 305

Digitized by Google

Praktiſche Aphorismen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

I.

Der Mensch und die Systeme.

Die moralischen Wissenschaften unterscheiden sich von allen übrigen, selbst von den technischen, schon beim ersten Anblicke dadurch, daß sie gleichsam auf die menschliche Natur selbst Beschlag legen. Sie nehmen diese Natur nicht nur als ein bildungs-, oder erziehungsfähiges Object in Anspruch, wie der Bildhauer seinen Marmor, oder wie der Gärtner seine Pflanzen; ver-

Digitized by Google

langen von ihr sogar, daß sie, als eine freie Natur, ihre eigene Realität so lange, mißbillige, bis sie sich nach Grundsätzen einer gewissen Norm unterworfen.

Kein Mensch ist so roh, oder so übermüthig, daß er nicht einige Bereitwilligkeit zeigen sollte, der Vernunft Gehör zu geben. Aber in jedem Menschen sträubt sich die Natur gegen unbedingte Unterwerfung unter eine Regel.

Das Individuelle müßte aufhören, individuell zu seyn, wenn es nicht ankämpfen sollte gegen das Allgemeine.

Und diese natürliche Abneigung des Menschen gegen den Zwang der Regeln muß zunehmen in dem Verhältnisse, wie der Regeln mehrere werden. Sie wird sich

am auffallendsten zeigen, wo die individuelle Natur einem Systeme gehorchen, also sich selbst dergestalt umformen soll, daß jeder ihrer Theile einem Theile des Systems adäquat werde. Daraus erklärt sich, warum oft die kräftigsten Naturen, auch wenn sie sich schon einer gewissen Bildung erfreuen, am stärksten gegen alle systematische Sittenlehren protestiren, ohne sich darum für schlimmer zu halten, oder in ihrer Abneigung gegen eine solche Sittenlehre einen Beweis des natürlichen Verderbens zu erblicken, von welchem in einigen Systemen die Rede ist. Denn einig mit sich selbst will freilich am Ende jeder Mensch seyn; aber jeder nach seiner Weise.

Den natürlichen Streit der Menschheit mit den Systemen wollen zwar einige Sittenlehrer schon dadurch schlichten, daß sie lehren, die wahre Sittenlehre verlange ja von dem Menschen

nichts Anders, als was der menschlichen Natur gemäß ist. Aber jeder Mensch strebt unmittelbar nicht nach dem, was dem Abstractum der menschlichen Natur überhaupt, sondern nach dem, was seiner individuellen Natur gemäß ist.

Und wenn zur moralischen Vortrefflichkeit der feste Wille gehört, den man in der energischen Uebereinstimmung der freien Bestrebungen vorzugsweise Charakter nennt; wie kann sich da ein wahrer Charakter bilden, wo das Individuelle, das Alles im Menschen bindet und zusammen hält, vorläufig zerstört wird?

Man kann die Moralsysteme in Beziehung auf die Art, wie sie die menschliche Natur in Anspruch nehmen, in zwei Classen theilen; sie sind entweder gebietende, oder einladende Systeme.

Digitized by Google

Die gebietenden Systeme imponiren dem Willen durch die Autorität eines Gesetzes, das Unterwerfung verlangt. Das Wesen der Tugend oder sittlichen Vortrefflichkeit ist nach diesen Systemen Gehorsam, in Beziehung auf jenes Gesetz. Der herrschende Begriff bei diesen Sittenlehren ist der Begriff der Pflicht. Nur das Pflichtmäßige nennen sie gut. Dem Sittengesetze und der Pflicht wird, nach diesen Voraussetzungen, eine Majestät zugesprochen, vor welcher der Wille sich beugen soll. Wer, nach denselben Voraussetzungen, durch Ungehorsam die Majestät des Sittengesetzes verletzt, den trifft das strafende Gefühl der Selbstverachtung. Da indessen dieses Gefühl nicht zu den angenehmen gehört, so liegt unverkennbar auch in den gebietenden Systemen etwas Einladendes, das nur nicht als solches im Geiste dieser Systeme hervortritt.

Digitized by Google

Es ist merkwürdig, daß, die theologischen Moralsysteme abgerechnet, deren Begründung jenseits des Gebiets der praktischen Philosophie fällt, kein einziges ganz in diesem Geiste entworfen und mit strenger Consequenz durchgeführt ist, außer dem Kantischen und dessen Sprößlinge, dem Fichteischen.

Die einladenden Moralsysteme sind zuweilen auch imposant, öfter aber freundlich. Das Gute wird in ihnen zunächst nur als das Ziel aller vernünftigen Bestrebungen betrachtet. In der Bezeichnung dieses Ziels trennen sich denn freilich die einladenden Systeme weit, oft himmelweit, von einander. Einige nennen geradezu die Glückseligkeit als einen mehr oder weniger bestimmten Inbegriff von angenehmen Empfindungen überhaupt das Gut aller Güter oder das höchste Gut; andere gründen sich unmittelbar auf den Gegensatz von zweierlei ganz verschieden-

Digitized by Google

artigen Bestrebungen, einer sinnlichen, und einer übersinnlichen, in der menschlichen Natur; und nach der Ausführung dieses Gegensatzes trennen sie sogleich das Gute, als das Ziel der übersinnlichen Bestrebungen, sowohl von dem Angenehmen, nach welchem auch das Thier strebt, als von dem Nützlichen, nach welchem das Thier würde streben können, wenn es nur einen seiner thierischen Natur gemäßen Verstand hätte.

Wie nun aber, nach diesen Voraussetzungen, das Gute sich zur Glückseligkeit verhält, und ob und in wie fern es als etwas Göttliches im Menschen, verehrt werden soll; darüber sind wieder die Meinungen so verschieden, und diese verschiedenen Meinungen durchkreuzen einander so sonderbar, daß es unmöglich ist, die Abtheilung der Systeme nach diesem Gesichtspunkte weiter zu verfolgen.

Alle einladenden Moralsysteme haben indessen den Begriff der Weisheit mit einander gemein. Weise heißt bei ihnen, wer nach Grundsätzen, übereinstimmend mit sich selbst, das wahre Ziel aller vernünftigen Bestrebungen wirklich erreicht. Zur Weisheit laden sie ein.

Die Moralsysteme der alten griechischen Schulen sind sämmtlich Weisheitssysteme, nicht eigentliche Pflichtsysteme, das heißt, sie sind nicht auf den Pflichtbegriff gegründet, ob sie gleich dasjenige keinesweges ausschließen, was wir Neueren Pflichten nennen. Sie wollen den Menschen über sein wahres Bestes belehren, und ihn ermuntern, es zu suchen.

Keines der alten Weisheitssysteme schließt das natürliche Verlangen, das der Mensch mit allen lebenden Geschöpfen theilt, aus der Reihe

der sittlichen Bestrebungen aus. Sie trennen sich aber weit von einander in der Erklärung des Begriffs der wahren Glückseligkeit (εὐδαιμονια), oder desjenigen Inbegriffs von angenehmen Empfindungen, welcher vorzugsweise verdient, daß der Mensch nach ihm strebe.

Zweierlei ganz verschiedene Ansichten aller sittlichen Verhältnisse mußten entstehen, je nachdem man entweder mit Aristipp und Epikur nur das Mehr oder Weniger der angenehmen Empfindungen (ἡδονη) auf die Wage legte, oder mit Plato und den Stoikern einen ursprünglichen Unterschied zwischen dem Edlen (το καλον) und dem Unedlen (αισχρον) in der Vergleichung der angenehmen Empfindungen behauptete. Bei diesem Streite der Schulen ereignete sich nicht selten, daß die Consequenz der Grundsätze den Empfindungen wich, die dem Stifter der Schule, oder seinen Anhängern, be-

sonders lieb waren. Zuweilen wurde es auch zweifelhaft, namentlich bei der Sittenlehre des Aristoteles, wie denn die Unterscheidung des Edeln und Unedeln eigentlich zu verstehen sei.

Keines dieser sämmtlichen Systeme, weder irgend ein Weisheitssystem, noch irgend ein Pflichtsystem, hat sich indessen bestimmt und ausdrücklich über das wahre Verhältniß des Individuellen zum Allgemeinen in der Einheit der sittlichen Bestrebungen erklärt.

II.

Von der Tugend ohne Moral.

Ehe Moralsysteme entstehen konnten, mußten schon mancherlei zerstreute Lebensregeln oder praktische Grundsätze (γνωμαι) im Umlaufe seyn. Diese Grundsätze aber mußten sich denn doch wieder auf etwas gründen, wenn sie mehr, als unmaßgebliche Einfälle seyn sollten; denn jeder Grundsatz, als solcher, ist ein Product des Verstandes; eine Synthesis von Begriffen, und nur in so fern eine Wahrheit, als das Substrat dieser Begriffe kein beliebiges Product der Einbildung ist.

Die meisten jener alten Lebensregeln, mit deren Entstehung man gewöhnlich die Geschichte der Sittenlehre anfängt, sind Maximen der Klugheit. Klug ist, wer das rechte Mittel trifft,

einen Zweck zu erreichen. Was für einen Zweck? sagt der allgemeine Begriff der Klugheit nicht aus.

Aber die Erfinder der alten Lebensregeln setzten ohne Bedenken denjenigen Zweck voraus, den Jeder von selbst erreichen will. Sie gaben Rathschläge, wie man nach dem unabänderlichen Laufe der Welt es einzurichten habe, so glücklich zu werden und zu bleiben, als es die Unvollkommenheit des menschlichen Daseyns überhaupt und die besondere Lage eines Jeden gestattet. Das Substrat ihrer praktischen Begriffe verstand sich also von selbst. Denn wen verlangt nach einem Beweise, um nicht zu bezweifeln, daß sein Verlangen, glücklich zu werden und zu bleiben, kein beliebiges Produkt der Einbildung sei?

Aber ist denn durch das bekannte und durch Mißbrauch fast lächerlich gewordene Wort Glückseligkeit, wenn

es nur einen Inbegriff von angenehmen Empfindungen bedeutet, das wahre Ziel aller vernünftigen Bestrebungen hinlänglich bezeichnet? Strebt denn die denkend-empfindende Natur nicht unmittelbar nach dem Guten?

Was ist denn nun das Gute? Ist es etwa wieder das Vorige, die Glückseligkeit selbst, nur unter einem andern Namen, etwa in Beziehung auf das Ganze der menschlichen Gesellschaft? Ist Tugend, d. h. thätige Gesinnung nach der Idee des Guten, Einerlei mit der aufgeklärten Selbstliebe, die sich nach probaten Maximen der Lebensklugheit richtet? Oder ist sie ganz etwas Anderes?

Als der menschliche Verstand sich diese Fragen vorlegte, da erst fing die Moral im eigentlichen Sinne des Worts sich zu zeigen an; und nun erst

konnte die große Frage aufgeworfen werden: ob die Moral ihr Daseyn der Tugend, oder die Tugend das ihrige der Moral verdanke? Die Alten verwechselten diese Frage in eine andere, mit der sie sich eine geraume Zeit unermüdet beschäftigten, und die sich doch nur historisch im Andenken erhalten hat: ob die Tugend gelehrt werden könne?

Daß die Tugend älter sey, als die Moral, und daß es mithin auch ohne Moral wahre, wenn gleich nur unvollendete, Tugend gebe, darf überhaupt kein consequenter Moralist zugestehen, der in der Idee des Guten, nach welcher sich alle Tugend richtet, nur einen Inbegriff von Verhältnissen erblickt, die der Verstand, nach gehöriger Vergleichung des natürlichen Verlangens mit dem Laufe der Welt, anerkannt und fixirt hat.

Digitized by Google

Wenn wir auch annehmen wollten, daß blinde Bestrebungen mit guten Grundsätzen zufällig übereinstimmen können, ungefähr so, wie eine Uhr recht geht, ohne es zu wissen, so verschwindet doch, selbst in diesem Falle der sittliche Werth jener Bestrebungen, so bald wir hinzudenken, daß das Gute nur als ein Inbegriff von Verhältnissen durch den Verstand erkannt wird; denn so lange der Verstand durch dessen Voraussetzungen, die nöthigen Verhältnisse nicht gehörig aufgefaßt und in logischen Formen fixirt hat, wäre Tugend als thätige Gesinnung, die sich nach der Idee des Guten richtet, nicht denkbar. Das gute Herz, wie man es nennt, würde dann nur sehr uneigentlich so genannt; und eine Tugend, die, vor aller Moral, unmittelbar aus dem Herzen entspringt, wäre ein Unding.

Am wenigsten aber darf die Möglichkeit einer solchen Tugend von Sitten-

lehrern zugestanden werden, deren ganze Sittenlehre im Grunde nur ein System von Klugheitsmaximen ist, nach denen erkannt werden soll, wie der Mensch sein natürliches Verlangen nach angenehmen Empfindungen überhaupt mit der Ordnung der Natur und dem Laufe der Welt in die angenehmste Uebereinstimmung bringe. Denn nach diesen Systemen ist ja das Gute überhaupt nur ein Begriff, in welchem wir verstandesmäßig zusammenfassen, was der Klugheit gemäß ist.

Mögen die Erfinder und Anhänger der Klugheitssysteme immerhin dem menschlichen Herzen eine Sympathie einräumen, die auch der Klugheit zur Richtschnur dienen und nicht mit der so genannten Selbstliebe zu verwechseln seyn soll; das Sympathetische ist darum noch lange nicht das Gute, und selbst nach der Meinung der Vertheidiger desselben oft etwas ganz Anderes.

Digitized by Google

Nehmen wir aber an, daß das Gute, was es denn auch übrigens seyn mag, mehr ist, als ein Inbegriff von Verhältnissen, die der Verstand auffaßt, und daß es, wie das Schöne, empfunden werden kann, ehe es gedacht wird; so läßt sich nicht nur ohne Widerspruch denken, daß es eine Tugend des Herzens gebe, die älter ist, als die Moral, und daß bei einer solchen Tugend das Gefühl die Stelle der Seele vertrete, etwa so, wie das Gefühl des Schönen, vor aller Aesthetik, die Stelle der Idee des Schönen vertritt; sondern es läßt sich dann auch vorläufig begreifen, wie sich eine solche Tugend, unabhängig von allen Moralsystemen, nach rohen Anfängen immer bestimmter aus sich selbst entwickeln und sich durch sich selbst bilden konnte, ähnlich dem guten Geschmacke, der sich eben so, unabhängig von aller Aesthetik, unter den gebildeten Nationen nach und nach immer bestimmter aus sich

selbst entwickelt und durch sich selbst gebildet hat.

Eben so leicht läßt sich nach der Voraussetzung einer Tugend ohne Moral erklären, warum im wirklichen Leben die Tugend, wie in der Kunst der gute Geschmack, unaufhaltbar ihren Gang geht, und warum sittlich gebildete Menschen in der Beurtheilung dessen, was in einem gegebenen Falle, wo die Verhältnisse nicht allzuverwickelt sind, gut ist, mit einander übereinzustimmen fortfahren, während die Moralisten nicht aufhören, über das Princip der Sittlichkeit zu streiten.

Ja, es läßt sich nach diesen Voraussetzungen sehr wohl denken, daß die Moral vielleicht erst da anfangen könnte, wo die Tugend schon in einer gewissen Ausbildung durch sich selbst das Ihrige gethan hat, wie

denn auch Aristoteles urtheilt, „daß eine gewisse sittliche Bildung bei demjenigen schon vorhanden seyn muß, der über Tugend und Recht den Unterricht fassen soll.“

Aber wie denn nun das Gefühl des Guten sich ursprünglich und im Grunde zu der Idee verhält, ist, nach diesen Voraussetzungen allein, noch lange nicht begreiflich.

Das gute Herz mag sich zu dem schlechten Herzen verhalten, wie der gute Geschmack zu dem schlechten Geschmacke. So denkt man sich die Sache auch gewöhnlich im gemeinen Leben.

Aber schon im gemeinen Leben verlangt man zur Tugend auch Verstand; und vollends dem Philosophen, der sich nach unerschütterlichen Grundsätzen der Sittlichkeit umsieht, ist mit einem Ge-

Digitized by Google

fühle, das von sich selbst keine Rechenschaft geben kann, wenig geholfen.

So viel ist indessen klar, daß der oben erläuterte Conflict zwischen den Moralsystemen und der Natur nicht sehr bedenklich mehr erscheint, wenn die Sittenlehre überhaupt keine anderen Ansprüche macht, als, der natürlichen Tugend zu Hülfe zu kommen, und, weit entfernt von der Anmaßung, den Menschen in ein personificirtes System umzuformen, das Individuelle in ihm nur in den Verhältnissen, in denen es von selbst auf das Gute gerichtet ist, beleben und vor Verirrungen sichern will.

Digitized by Google

III.

Von der Moral ohne Tugend.

Wenn aber auch noch bezweifelt werden dürfte, ob es eine Tugend ohne Moral gebe; so liegt doch die Möglichkeit einer Moral ohne Tugend klar am Tage. Denn Moral ist jedes System von praktischen Grundsätzen, die den menschlichen Gesinnungen und Handlungen nach irgend einer Ansicht des Guten zur Richtschnur dienen sollen. Ob aber die Grundsätze wahr, oder falsch sind, sagt der bloße Begriff der Moral nicht aus.

Falsch können praktische Grundsätze nicht heißen, so lange aus ihnen die wahre Idee des Guten, wenn denn auch nur trübe und verworren, hervorblickt.

Digitized by Google

Aber wo der Verstand, nach trüglichen Reflexionen, die wahre Idee des Guten ganz verfehlt, an ihre Stelle eine ganz andere unterschiebt, und nur diese zum Regulativ menschlicher Gesinnungen und Handlungen erhebt, da kann sich ja ereignen, daß die untergeschobene Idee sogar contradictorisch der wahren widerstreitet. Eine thätige Gesinnung nach einem solchen Systeme wäre dann nicht nur keine wahre Tugend, sondern das contradictorische Gegentheil der Tugend.

Man könnte einwenden, es sei doch am Ende von dem besten Menschen nichts weiter zu verlangen, als daß er nach den Grundsätzen handle, die er für wahr erkennt. Aber ein sittlich-unwahrer d. i. der wahren Idee des Guten widerstreitender Grundsatz ist ein schlechter.

Gute d. i. sittlich wahre Grundsätze von den schlechten zu unterscheiden,

wird immer dringenderes Bedürfniß der Vernunft, je mehr Grundsätze aller Art im Umlauf kommen.

Eine Sittenlehre, die sich selbst dergestalt subjectivisirt, daß sie jede Gesinnung für gut gelten läßt, die sich nach Grundsätzen regulirt, was für Grundsätze es denn auch seyn mögen, hebt sich selbst auf; denn sie vernichtet in sittlicher Hinsicht den Unterschied zwischen dem Wahren und Falschen; sie kann also auch, ohne sich selbst zu widersprechen, nichts lehren wollen, was in so fern den Willen leiten soll, als der Verstand es für Wahr erkennt.

Mag nun der Verstand noch so vielen Antheil an der Bildung der Tugend haben, so leuchtet doch bald ein, daß der Verstand keine Tugend erzeugen kann.

Der Verstand kann nicht nur dem Willen nicht die Thätigkeit geben,

durch die sich überhaupt das Sittliche vom Intellectuellen, und die Absicht von der Einsicht, unterscheidet; sondern auch eine Menge verkehrter Vorstellungen von Pflicht und Tugend in den Schulen und im gemeinen Leben, fallen dem irrenden Verstand zur Last.

Die Elementarfrage der Sittenlehre ist also: wie der Verstand es anzufangen habe, sich der wahren Idee des Guten so zu bemächtigen, daß ihm nicht, anstatt ihrer, sogleich beim ersten Auslaufe der Untersuchung ein Trugbild vorschwebe.

Aber auch wenn es dem Verstande gelungen, sich der wahren Idee des Guten zu bemächtigen, bleibt er noch immer der Gefahr des Irrthums ausgesetzt in der Anordnung der moralischen Begriffe, die sich auf jene große Idee beziehen. Folge eines solchen Irrthums wäre dann ein

Digitized by Google

Syſtem, das, wenn gleich auf Wahrheit gegründet, doch, als Syſtem, falſch iſt.

Eine Tugend, die ſich nach einem, zwar nicht grundfalſchen, aber verkehrten Syſteme bildet, wird allerdings von der ſyſtematiſchen Untugend weſentlich verſchieden, aber doch eine verkehrte Tugend ſeyn, in welcher das Erſte iſt, was das Letzte, oder wenigſtens das Frühere, was das Spätere ſeyn ſollte.

Wenn nun endlich auch die richtige Anordnung der moraliſchen Begriffe dem Sittenlehrer, wenigſtens einigermaßen, gelungen iſt, ſo bleibt doch noch ein drittes und weites Thor dem praktiſchen Irrthum offen. Jeder moraliſche Begriff hat, wie jeder Begriff überhaupt, ſeine logiſche Sphäre, das heißt, er begreift mehr, oder weniger beſtimmte Merkmale in ſich, durch deren Summation er vom Verſtande ge-

Digitized by Google

bildet wurde. Nun bleibt es aber der freien Reflexion eines jeden denkenden Kopfes überlassen, die Sphäre seiner Begriffe zu erweitern, oder zu verengen. So kann, zum Beispiel, der Eine in den Begriff der Pflicht, auch wenn er ihn in den ersten Merkmalen richtig bestimmt hat, durch fortgesetzte Reflexion etwas hineintragen, was entweder ganz erdichtet, oder wenigstens diesem Begriffe fremd ist und seiner wahren Begründung widerstreitet. Dann begegnen einander in den verschiedenen Systemen die Wörter, während die Begriffe oft weit aus einander liegen.

Durch Erweiterung und Verengung der Sphäre eines Begriffs kann man der Sittlichkeit in der Theorie auch etwas entziehen, was praktisch zu ihr gehört. Dann bleibt zwar immer noch ein Begriff übrig, der im Systeme sein Fach ausfüllt, aber doch auf der Wage der Wahrheit in sittlicher Beziehung

Digitized by Google

nicht viel mehr wiegt, als ein bloßes Wort, weil ihm dasjenige entzogen ist, was ihm ursprünglich seinen sittlichen Gehalt gab. Man denke, zum Beispiele, nur an den Begriff der Uneigennützigkeit und dessen verschiedene Begründung in den Schulen.

Aber noch deutlicher zeigen sich die Hindernisse, die der sittlichen Aufklärung überhaupt entgegen stehen, wenn man vom Standpunkte des philosophischen Wissens herab die moralischen Wissenschaften als ein Ganzes zu überschauen versucht.

IV.

Von der Organisation der moralischen Wissenschaften.

Unter dem Titel moralische Wissenschaften können wir alle diejenigen zusammenstellen, deren Gegenstand das Sittliche im Menschen, oder das Vermögen ist, nach irgend einer Vorstellung des Guten sich selbst zu Gesinnungen und Handlungen zu bestimmen.

Der Begriff des moralischen Wissens ist also einer intellectuellen Steigerung in denselben Verhältnissen fähig, in denen sich der Verstand überhaupt von den Vorstellungen des gemeinen Lebens zu der Idee der Philosophie erheben kann.

Digitized by Google

Auch, abgesehen von der religiösen Sanction der Volksmoral, haben die moralischen Urtheile der Menschen, im gemeinen Leben selten, oder nie, etwas mit der Idee eines philosophischen Wissens gemein. Und wenn man an den alten, vom Abschlusse eines ewigen Friedens immer beinahe gleich weit entfernten Streit der Philosophen denkt; liegt dann nicht sogar etwas die Menschheit Entehrendes in der Vorstellung, daß die Tugend nicht vor der Vernunft bestehen könne, bis zur Beendigung des Streites der Philosophen?

Aber wo Philosophie überhaupt anfängt, des denkenden Geistes höchstes Bedürfniß zu werden, da tritt auch die Idee einer Moralphilosophie mit den besondern Ansprüchen hervor, die sie an den Verstand macht.

Man verkennt die Idee einer Moralphilosophie von Grund aus, wenn man

wenigrer in ihr erblicke, als eine Aufforderung an die Vernunft, durch vollendete Theorie des Wahren ein ewiges Band zwischen den intellectuellen und den sittlichen Vorstellungen zu knüpfen, und unwidersprechlich zu lehren, was in sittlicher Hinsicht wahr ist.

Moralphilosophie im eigentlichen Sinne ist also ganz etwas anderes, als bloße Moral oder Sittenlehre. Ihr großes Geschäft ist nicht nur, sittliche Vorschriften zu geben, sondern zugleich zu lehren, warum keine Täuschung in diesen Vorschriften obwaltet.

Denken wir uns nun unter Philosophie überhaupt reine Wahrheitslehre oder eine Wissenschaft, die über Wahrheit und Irrthum in jeder Hinsicht das letzte Wort ausspricht, so fällt in die Augen, daß die Vernunft bei der gewöhnlichen Trennung der theore-

Digitized by Google

tischen Philosophie von der praktischen selbst dann nicht stehen bleiben kann, wenn sie auch nur das praktische Interesse um seiner selbstwillen behaupten will; denn dieses Interesse ist ja nur in sofern ein vernünftiges, als das allgemeine Kriterium der Wahrheit auch den praktischen Grundsätzen zum Grunde liegt.

Wenn wir die epikurische Moral mit der stoischen, und beide wieder mit der platonischen, oder aristotelischen vergleichen, so zeigt sich deutlich, daß diese Moralsysteme genau in denselben Verhältnissen von einander abweichen, als ihre Urheber ganz verschiedene Begriffe von Wahrheit überhaupt hatten. Epikur glaubte, das Kriterium der Wahrheit in der Sinnlichkeit gefunden zu haben, die Stoiker in angebornen Grundsätzen des gesunden Menschenverstandes, Plato aber in der reinen Vernunft, die sich über alle Sinnlichkeit erhebt, und

Aristoteles in dem Verstande, der das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen vermittelt.

Woran soll sich denn die praktische Philosophie auch anders halten, als an das allgemeine Kriterium der Wahrheit, wenn die eine Parthei dasjenige, was der andern das Fundament ihrer sittlichen Ueberzeugung ist, Selbsttäuschung und Schwärmerei schilt?

Soll also eine durchaus philosophische Sittenlehre möglich werden, so muß sich die praktische Philosophie nicht bloß als Gegenstück zu der theoretischen anmelden. Sie muß in unmittelbarer Beziehung auf die nothwendige Einheit des Wahren und des Guten mit der theoretischen Philosophie zugleich aus einer allgemeinen Ueberzeugungslehre hervorgehen.

Aber sollte denn nicht der forschende Verstand, wenn der alte Gegensatz der

Digitized by Google

theoretischen und praktischen Philosophie nicht aus der Luft gegriffen ist, durch consequente Ausführung dieses Gegensatzes gerade dahin gelangen, wo ihn die allgemeine Ueberzeugungslehre erwartet?

Der alte Gegensatz des Theoretischen und Praktischen gründet sich auf das allgemeine Bewußtseyn, in welchem ein unvertilgbarer Unterschied ist zwischen Erkennen und Wollen. Dieser Unterschied erhält sich selbst da, wo die Erkenntniß den Willen leitet; denn auch da unterscheiden wir wesentlich die Absicht von der Einsicht.

Wenn wir also der praktischen Philosophie ein eigenes Feld abstecken, so bleiben wir vorläufig dem allgemeinen Bewußtseyn getreu. Aber wir müssen dann auch nicht vergessen, daß alle philosophische Meditation einen doppelten Lauf nimmt, den schon Aristote-

Digitized by Google

les mit dem Laufe auf der olympischen Rennbahn verglich, vom Sitze der Kampfrichter zum Ziele, und von da wieder zu den Schranken zurück.

Die Philosophie heißt praktisch im eigentlichen Sinne, wenn sie vom Bewußtseyn des Wollens ausgeht und zunächst nur das Wollen vor Augen behält, um ihm eine vernünftige Richtung zu geben.

Aber was vernünftig im praktischen Sinne ist, kann in der letzten Instanz doch nur durch dieselbe Vernunft, die über Wahrheit und Irrthum überhaupt entscheidet, erkannt und erklärt werden. Die praktische Philosophie ist also, genau genommen, immer nur in sofern Philosophie, als sie durch consequente Fortsetzung ihrer Argumente zu demselben Ziele führt, dem sich die theoretische Philosophie auf einem andern Wege nähert.

Digitized by Google

Beide, die theoretische Philosophie sowohl, als die praktische, dürften, wenn sie nicht an Einem Ziele einander begegneten, sich gegenseitig, wie jene alten Frauen in der Fabel, für Gespenster ansehen, und dann auch wohl fragen, welche von beiden der andern den Rang abtreten wolle, ob sie gleich beide Kinder einer und derselben Vernunft sind. Die moralischen Wissenschaften entstehen in praktischer Hinsicht unabhängig von allen metaphysischen Speculationen. Die Thatsache, die der moralischen Forschung vorangeht, ist das sittliche Verlangen, das den Herzen einwohnt, dieses in seiner Art einzige Verlangen, kraft dessen der Mensch moralische Aufklärung sucht, um das Gute, das ihm dunkel vorschwebt, nicht zu verfehlen. Durch Analyse des sittlichen Verlangens sind die moralischen Wissenschaften entstanden, und durch die-

ses Verlangen selbst werden sie sich auch ferner behaupten.

Es fragt sich nun weiter, welchen Anlauf die moralischen Wissenschaften nehmen sollen, um sich dem Ziele der Philosophie auf dem kürzesten und besten Wege zu nähern.

Sollen wir noch ein Mal, wie nun schon so oft vergebens geschehen ist, die moralischen Wissenschaften einklemmen in die bekannte Alternative zwischen Gefühl und Grundsatz, als ob die Analyse nothwendig mit einem von beiden anfangen müßte, entweder mit der Appellation an ein Gefühl, oder mit der Aufstellung eines Grundsatzes?

Denn selbst wo von einer Wissenschaft des Herzens die Rede ist, bleibt doch das sittliche Gefühl immer nur Gegenstand der Untersuchung, also dasjenige, was sich zwar zur Möglichkeit der Un-

Digitized by Google

versuchung von selbst versteht, aber eben deßwegen nicht die Stelle eines Princips oder Arguments im wissenschaftlichen Sinne vertreten kann. Das Geschäft der Wissenschaft ist, den Gegenstand in ein Licht zu stellen, das von der Vernunft ausgeht. Wäre das Gefühl selbst dieses Licht, wozu bedürfte es denn der Beleuchtung?

Aber noch schlimmer, wo möglich, wird die Sittenlehre durch Grundsätze berathen, die man, als solche, dem sittlichen Wesen geradezu in das Gewissen hineinschiebt. Denn woran soll das sittliche Wesen, als denkendes Wesen, erkennen, ob der Grundsatz, der ihm in das Gewissen geschoben wird, eine Wahrheit ist, oder ein Einfall?

Soll man sich selbst fragen, ob man nicht Alles, was man für gut erkennt, einem gewissen Grundsatze gemäß findet, so leistet der Grundsatz nun die Dienste

einer logischen Probe; er setzt dann das Erkennen des Guten selbst aus anderweitigen Gründen als schon vorhanden voraus.

Soll irgend ein Grundsatz selbst die Urquelle der moralischen Erkenntniß seyn, so bleibt immer noch die Frage unbeantwortet, warum wir ihn für diese Urquelle halten sollen. Darauf antworten, daß Jeder, wer nicht diesem Grundsatze gemäß handelt, sich selbst widerspricht, heißt, dem aufgestellten Grundsatze stillschweigend wieder die Würde der höchsten Entscheidung entziehen, und an seine Stelle das logische Princip des Widerspruchs unterschieben. Nach diesem Princip muß sich denn freilich jede Sittenlehre reguliren, wenn sie verstandesmäßig seyn will. Aber ist denn das Gute nichts weiter, als das Verstandesmäßige? Und woher sollen wir denn nun dieses wieder wissen?

Digitized by Google

Nur Ein Weg bleibt uns offen, ohne Vorurtheil und Anmaßung, und ohne Voraussetzung irgend eines speculativen Systems, dahin fortzuschreiten, wo wir am Ende der allgemeinen Wahrheitslehre begegnen müssen. Es ist der Weg der Begriffe, die zwischen dem Gefühle und den Grundsätzen liegen.

Aus Begriffen sind die Grundsätze gebildet. Nur sofern den Begriffen etwas Nothwendiges zum Grunde liegt, das mehr, als Begriff ist, sind die Grundsätze wahr.

Das Nothwendige, das den moralischen Begriffen zum Grunde liegt, würde dann dasselbe seyn, wohin das Gefühl zielt, wenn gleich durch Gefühl nichts erkannt wird.

Mit der Aufklärung der Begriffe, in denen das Wesen der Sittlichkeit vom Verstande getroffen ist, aber getroffen

Digitized by Google

zu seyn scheint, fing die Sittenlehre des Alterthums an. Der Weg, den wir zu betreten haben, ist also längst gebahnt.

Daß die neueren Sittenlehrer den Weg der Begriffe verließen, darf uns um so weniger kümmern, da uns die Menschheit, unabhängig von den Moralsystemen, auf diesem Wege begleitet. Denn soweit man von Tugenden und Lastern, von Recht und Pflicht, und vom Guten überhaupt spricht, denkt man bei diesen Wörtern doch etwas, oder wenigstens an etwas, wodurch man das Wesen der Sittlichkeit getroffen zu haben glaubt.

Es fragt sich also weiter: welcher Begriff an der Spitze der moralischen Untersuchung stehen soll? Auch darüber war man im Alterthum einverstanden. Alle Moralsysteme der Alten giengen vom Begriffe des Guten aus, nicht von den Begriffen der Tugend und des La-

sters, des Rechts und der Pflicht; noch weniger von psychologischen, oder transcendentalen Betrachtungen über den menschlichen Willen. Daß aber leicht eine verkehrte Sittenlehre entstehen kann, wenn man von den Begriffen der Tugend, oder der Pflicht, ausgeht, oder überhaupt die Sittenlehre mit etwas Anderem, als mit der Aufklärung des Begriffes des Guten anfängt, kann man schon einsehen, wenn man bedenkt, daß dieser Begriff nicht nur das Ziel aller sittlichen Bestrebungen bezeichnet, sondern auch in der Anwendung auf das Leben alle sittliche Vortrefflichkeit zusammenfaßt.

Oder ist Jemand unter uns, der nicht gut, oder etwas mehr, als gut, oder etwas weniger, als gut, seyn will, er strebe nun, um es zu werden, nach Weisheit, oder nach Tugend, oder er suche Pflichten zu erfüllen und Rechte zu bewahren?

Digitized by Google

Und ist nicht wieder das Gute das gemeinschaftliche Merkmal der Weisheit und der Tugend, der Rechte und der Pflichten? Was wissen wir denn von Weisheit und Tugend, von Rechten und Pflichten, und ihrem Verhältnisse zu einander, wenn wir ihr gemeinschaftliches Merkmal nicht kennen?

Sollte nun der Fortgang der Untersuchung lehren, daß der erste in der Reihe der Begriffe durch deren folgerechte Verbindung die moralischen Wissenschaften entstehen, zugleich der höchste ist, so bildet sich das System der Sittenlehre analytisch aus sich selbst, und wir stehen, indem wir den Begriff des Guten fixiren, schon im Mittelpunkte des Systems.

Digitized by Google

Erſter Theil.

Grundſätze zur allgemeinen Theorie des Guten.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erster Theil.

Grundsätze zur allgemeinen Theorie des Guten.

I.

Idee des Guten.

1. Das Gute, in dem Sinne des Worts, der zur Möglichkeit der moralischen Wissenschaften vorausgesetzt wird, ist das Object der Bestrebungen eines Wesens, das sich einen Zweck seines Daseyns denken kann, und, indem es diesen Zweck zu erreichen strebt, sich nicht irrt.

Wozu bin ich da? Das ist die Frage, die des denkenden Wesens höchster Stolz

Digitized by Google

seyn würde, wenn es sie zur völligen Befriedigung seiner Vernunft beantworten könte; denn durch diese Frage knüpft die Vernunft alle Bestrebungen des individuellen Daseyns an das Ganze der Welt und den ewigen Ur-Grund der Dinge.

Wer die Frage: Wozu bin ich da? als eine müßige Speculation abweisen möchte, etwa in der Voraussetzung, daß sie doch unbeantwortlich sei, oder vielleicht gar von einer Erdichtung ausgehe, nämlich von der Erdichtung einer Bestimmung des Menschen, der zerstört in sich selbst die Wurzel seiner praktischen Vernunft; denn alles vernünftige Thun und Lassen setzt einen Zweck voraus. Wer keinen Zweck erreichen will, der will nichts; und was wir uns als den wahren Zweck unsers Daseyns denken, muß Eins und Dasselbe seyn mit unsern eigenen vernünftigen Zwecken.

Digitized by Google

So und nicht anders, will der Begriff einer Bestimmung des Menschen im praktischen Sinne verstanden seyn. Wozu bin ich da? heißt im praktischen Sinne nicht: Was für einen Plan will der Weltunhober durch mich ausführen? Die Idee eines Weltunhebers liegt außerhalb des Gebiets der praktischen Philosophie.

Mag ein Gott die Welt regieren, oder mag sie sich durch sich selbst in ewiger Ordnung bewegen; genug ich bin da; ich kann wollen und wählen; ich kann vernünftige und thörichte Zwecke, wenigstens in der Idee unterscheiden; und weil ich keine thörichten Zwecke erreichen, noch weniger zwecklos in den Tag hinein taumeln will, so wiederhole ich, nicht aus speculativer Wißbegierde, sondern aus durchaus praktischem Vernunftinteresse, die unvermeidliche Frage: Wozu bin ich da? Zum Thun, oder zum Ge-

Digitized by Google

nießen, oder zu Beidem? Soll ich handeln, um besser zu genießen, oder genießen, um fröhlicher zu handeln, oder gar nur handeln, um zu handeln?

Nicht von ungefähr hat der gemeine Sprachgebrauch, wo er nicht moralische Unterscheidungen bezeichnen wollte, die Erlaubniß eingeführt, Alles, was in irgend einer Hinsicht zweckmäßig ist, in eben dieser Hinsicht gut zu nennen, so groß auch der Unterschied zwischen dem Zweckmäßigen überhaupt und dem Guten seyn mag. Ein Haus ist gut gebaut, wenn es seiner Bestimmung entspricht. Der Schütze schießt gut, wenn er sein Ziel nicht verfehlt. Der Verstand ist ein guter Verstand (*bon sens*), wenn er nicht neben der Wahrheit vorbei zielt. Und der gute Mensch, wer ist es denn sonst, wenn es nicht der Mensch ist, der dem wahren Zwecke seines Daseyns gemäß denkt, empfindet, und handelt?

Digitized by Google

Genau in denselben Verhältnissen hat sich der Begriff der Tugend, nach den verschiedenen Merkmalen der Tüchtigkeit, d. i. der hinlänglichen Fähigkeit zur Erreichung gewisser Zwecke auch ausserhalb des Gebiets der Sittenlehre verbreitet. Innerhalb dieses Gebiets aber ist der Tugendhafte derselbe Mensch, den wir vorher den guten nannten. Und wenn wir, nach diesen Worterklärungen, auch nur einen Seitenblick auf das oft verspottete gute Herz werfen wollen, ist es nicht das Herz, das dem wahren Zwecke des menschlichen Daseyns gemäß empfindet?

Aber wie wesentlich verschieden das Gute im moralischen Sinne vom Zweckmäßigen überhaupt ist, zeigt sich schon bei der ersten Ansicht.

Der Begriff eines Zwecks überhaupt ist bloß formell; ohne allen bestimmten Inhalt. Er ist nichts an-

ders, als die Vorstellung, durch welche die Vernunft jede beliebige Bestrebung an jedes beliebige Object knüpft. In der Anwendung schließt er deßwegen immer Beides, so wohl die Bestrebung, als ihr Object, in sich. Auch wird Beides, bald die Bestrebung, bald ihr Object, im Deutschen Zweck genannt. Der überlegte Zweck, als Bestrebung, heißt zuweilen auch Absicht.

Nun unterscheidet aber Jeder, wer einen Unterschied zwischen dem Guten und Schlechten macht, gute Zwecke und Absichten von schlechten. Wir sind sogar schon so gewohnt, hinter dem Scheine des Guten, einen Zweck außer ihm zu entdecken, daß wir uns kaum enthalten können, über die meisten Menschen, aus deren Handlungsweise eine besondere Absichtlichkeit hervorblickt, mit der unschuldigen Thekla in Schiller's Wallenstein zu urtheilen:

Digitized by Google

„Trau ihnen nicht; sie haben einen Zweck.“

Noch mehr. Wenn das Gute das Object der Bestrebungen eines Wesens ist, das sich einen Zweck seines Daseyns denken kann, und, indem es diesen Zweck zu erreichen strebt, sich nicht irrt, so folgt daraus noch nicht, daß das Wesen, dessen Gesinnung nach ihrem Objecte gut heißt, den Zweck seines Daseyns hinlänglich kenne, oder auch nur, daß es sich dieses Zweckes, indem es ihn zu erreichen strebt, immer deutlich bewußt sey.

Es ist gar sehr zweierlei, sich nicht irren, und, wissen, daß man sich nicht irrt. Die Richtung der Bestrebungen auf ihr Object bleibt dieselbe, das überlegende oder verstandesmäßige Bewußtseyn, habe an ihr vielen, oder wenigen Antheil.

Digitized by Google

Ja, es läßt sich denken, daß der Mensch den wahren Zweck seines Daseyns vortreflich erreiche, ohne in seinem ganzen Leben an diesen Zweck mit philosophischer Bestimmtheit gedacht zu haben.

Die gute Mutter, die für ihr Kind, der Patriot, der für sein Vaterland lebt und stirbt, denken die, indem sie voll süßer Treue, sich aufopfern, an den Zweck ihres Daseyns? Und doch wärs es möglich, daß sie ihn besser erreichen, als mancher Philosoph, der einen guten Theil seines Lebens hindurch über Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit meditirt hat.

2. Der Begriff des Guten, in seiner Reinheit ist ein Urbegriff, eine absolute Idee, deren Inhalt sich im Unendlichen verliert.

Die Lehre vom Ursprunge der Begriffe gehört nicht zur praktische Philoso-

Digitized by Google

phie. Wir dürfen hier also auch nicht fragen, ob der Begriff des Guten dem Menschen angeboren ist, oder aus der Erfahrung stammt. Aber ob er der höchste unter den moralischen Begriffen ist, dürfen und müssen wir um des praktischen Interesse willen fragen; denn von der Rangordnung der moralischen Begriffe, hängen alle Urtheile ab, nach denen wir die Sittlichkeit als ein Ganzes erkennen, das sich im wirklichen Leben darstellen soll.

Es bedarf auch keiner Transcendentalphilosophie, um einzusehen, daß es höchste Begriffe giebt. Wir dürfen, wenn von gewissen Begriffen die Rede ist, nur den Versuch machen, ob es uns gelingen will, sie, ihrem ganzen Inhalte nach, aus andern Begriffen abzuleiten. Diesen Versuch muß sich denn auch der Begriff des Guten gefallen lassen.

Digitized by Google

Wenn wir unter dem Guten überhaupt nichts weiter verstehen, als eine Eigenschaft, es sey der Dinge, oder der vernünftigen Wesen, so entziehen wir diesem Begriffe willkürlich die wesentlichen Merkmale, auf denen er beruht.

Das Gute, als bloße Eigenschaft gedacht, scheint oft einerlei zu seyn, mit dem Nützlichen, als ob wir nicht einmal Ursache hätten, zu fragen: wie sich das Gute zu dem Nützlichen verhalte. Das Gute, heißt es dann, ist das Nützliche selbst, und das Nützliche ist das Gute. Wenn dem aber so ist, wozu denn zwei Wörter für Eine Sache?

Fragen wir nun weiter, woraus man denn erkennen soll, ob etwas gut oder nützlich ist, so springen gewöhnlich die Anhänger der Nutzenslehre zu einer neuen Behauptung hinüber. Sie sagen ohne Umschweif, es gebe kein Ziel der

Digitized by Google

vernünftigen Bestrebungen, außer dem Vergnügen; und was dem einzelnen Menschen so wohl, als der Menschheit im Ganzen, ein dauerhaftes Vergnügen gewähre, oder ein solches Vergnügen vorbereite, oder möglich mache, oder sichere, das, und nichts Anderes, sei nützlich, oder mit einem andern und überflüssigen Worte, gut.

Aber wir wollen wissen, ob es wahr ist, daß der Mensch, der nach dem Guten strebt, nach nichts weiter strebe, als nach dem größten und dauerhaftesten Vergnügen. Auf den gewagten Ausspruch: „Ja, es sei wahr," können wir eben so zuversichtlich, nach einer andern Ansicht der menschlichen Natur erwiedern: Nein, es ist nicht wahr.

Es giebt in der menschlichen Natur einen Punkt, wo sich das eigentlich Menschliche von dem Thierischen

scheidet. Daß mit dieser Scheidung im Wesen des Menschen die Sittlichkeit anfängt, hat noch kein Sittenlehrer bezweifelt; denn eine Moral für Thiere hat noch keiner geschrieben.

Die Vernunft, sagen alle Sittenlehrer, muß entscheiden, was gut ist. Vernunft aber ist mehr, als Verstand. Selbst das discursive Denken, oder die Verbindung der Begriffe in Urtheilen und Schlüssen, setzt etwas Höheres, nämlich Vernunft im eigentlichen Sinne, das heißt, ein ursprüngliches Vermögen der Möglichkeit der Gedanken voraus.

Die praktische Philosophie bringt diese Wahrheiten, deren Aufklärung der Transcendentalphilosophie zukommt, nur auf die möglichst verständliche Art in Erinnerung. Denn das vernünftige Wesen strebt, weil es Intelligenz ist, nicht bloß weil es Verstand

Digitized by Google

hat, praktisch nach dem Guten, wie es theoretisch nach dem Wahren strebt. Das Bewußtseyn dieser beiden Begriffe und die Beziehung aller übrigen Begriffe auf diese beiden, ist das Höchste im Denken und Leben.

Das Wahre, was es denn auch übrigens seyn mag, ist das letzte Ziel aller theoretischen, das Gute das letzte Ziel aller praktischen Bestrebungen des Wesens, das sich selbst fragen kann: Wer bin ich, und wozu bin ich da? So fixirt die Vernunft den Begriff des Guten, wenn sie sich selbst fragt.

Will man, anstatt die Vernunft sich selbst fragen zu lassen, ihr eine Voraussetzung andichten, von der sie unmittelbar nichts weiß, dann, freilich ist der Streit über das so genannte Moralprincip unendlich.

Eine moralische Untersuchung anfangen mit der Voraussetzung, alles

menschliche Verlangen sei zuerst und zuletzt auf Vergnügen gerichtet, wie doch überdieß schon das natürliche Verlangen noch zugleich auf Thätigkeit gerichtet ist, heißt, den Faden abreißen, wo er angeknüpft werden soll. Die praktische Philosophie darf der empirischen Seelenlehre nicht in den Weg treten; aber wenn sie bei ihr in die Schule geht, um von ihr das Princip zu borgen, dessen sie sich bedürftig fühlt, so verläugnet sie ihr Wesen und ihre Würde.

Wir sparen also, der Vernunft getreu, die Untersuchung über das Verhältniß des natürlichen Verlangens zu der Idee des Guten bis dahin auf, wo es uns gelungen seyn wird, die Idee des Guten in ihrer Reinheit so fest zu halten, daß sie uns in der Anwendung nicht wieder entschlüpfen kann.

Rein dürfen wir eine Idee im praktischen Sinne nennen, wenn alle sittli-

Digitized by Google

che Reinheit der Gesinnung nach ihr sich richtet. Reinheit des Herzens und Reinheit der Grundsätze sind ja selbst dem Marktsten ehrwürdig, die in große Verlegenheit gerathen, wenn sie sagen sollen, was diese Wörter im Grunde bedeuten.

Welchem andern Begriffe könnte nun wohl die Idee des Guten untergeordnet werden, wenn wir uns nicht erlauben wollen, sie, um einer beliebigen Ansicht willen, zu verfälschen?

Nur dreierlei ursprünglich verschiedener Richtungen ist das menschliche Gemüth fähig, wenn es sich über die Thierheit erhebt, der theoretischen, der praktischen, und der religiösen Richtung. Wie sich zu diesen Richtungen das Aesthetische im Menschen verhält, untersuche die Aesthetik. Die praktische Philosophie kann nur gelegentlich Einiges über das Verhältniß des Schönen zum Guten andeuten.

Digitized by Google

Das Gegentheil des Praktischen in der Idee, ist immer das Theoretische, sofern überhaupt ein Gegensatz unter den Urbegriffen statt findet. Nun ist aber das Ziel aller theoretischen Bestrebungen, wenn das menschliche Gemüth sich über die Thierheit erhebt, nichts Anderes, als schlechthin das Wahre, und das Ziel aller praktischen Bestrebungen ist, wenn das menschliche Gemüth sich über die Thierheit erhebt, nichts Anderes, als schlechthin das Gute. Weder dieses, als solches, ist aus jenem, als solchem, noch jenes, aus diesem, erklärbar.

Also läßt sich die reine Idee des Guten überhaupt keinem andern Begriffe unterordnen, außer dem einzigen Begriffe des Göttlichen, der überhaupt das Höchste in sich faßt, was der menschliche Geist denken kann.

In der religiösen Richtung des Gemüths verschwindet aber aller Unter-

Digitized by Google

schied zwischen dem Wahren, dem Guten, und dem Schönen. Wollen wir also auf dem Punkte stehen bleiben, wo die Verschiedenheit der reinen Bestrebungen im menschlichen Gemüthe anfängt, so ist in diesem Sinne das Gute ein Urbegriff, wie das Wahre, oder es ist eine von den Ideen, über denen überhaupt nichts liegt, außer die Einheit des Wahren, Guten und Schönen in dem Göttlichen selbst.

Wer etwa in dieser Erörterung der reinen Idee des Guten, ein speculatives Spiel des Witzes wahrzunehmen geneigt seyn möchte, der lege die Hand auf das Herz, und frage dann seine freie, durch kein System gefesselte Menschenvernunft, woher wohl die Ehrwürdigkeit des Guten im Innersten des Bewußtseyns stammen könne. Doch wohl nicht aus der verständigen und menschenfreundlichen Erwägung des

Nutzens gewisser Gesinnungen und Handlungsarten?

Das Gute ist, wie das Wahre, dem menschlichen Gemüthe um so ehrwürdiger, je reiner die Idee, ohne alle Rücksicht auf etwas außer ihr hervortritt. Dem wahrhaft Gutgesinnten ist das Gute in allen Verhältnissen heilig. Der schlechteste Mensch ist derjenige, von dem wir sagen dürfen, daß ihm nichts heilig sei.

Das Gewissen selbst hat in einigen Sprachen einerlei Namen mit der Religion. Sich aus etwas ein Gewissen machen, wie es der Deutsche nennt, heißt im Französischen noch immer, sich eine Religion daraus machen, wenn auch außer der allgemeinen Gewissenhaftigkeit an nichts Religiöses bei dieser Phrase gedacht wird. Woher nun die Ehrwürdigkeit und Heiligkeit des Guten?

Digitized by Google

Durch die reine Idee des Guten geht die Vernunft, wie durch die reine Idee des Wahren, unmittelbar zum Bewußtseyn des Göttlichen über, das alles Ehrwürdige in sich vereinigt. Das Göttliche (το θειον) aber ist dasselbe, was in der Sprache der Speculation das Absolute, oder das Unendliche, oder der ewige Urgrund alles Daseyns und Denkens heißt. Dasjenige also, was schlechthin vor aller Philosophie vorausgesetzt werden muß, damit überhaupt eine Philosophie möglich wird.

Von dieser Höhe der Ideen bis zu den besonderen Zuständen, in denen das sittliche Wesen selbst mehr, oder weniger gut heißt, reicht die Stufenleiter tief hinab. Das Beste aber, das in den Schulen auch wohl das höchste Gut genannt wird, ist am Ende doch nichts Anderes, als wieder schlechthin das Gute in seiner ursprünglichen

Reinheit und Hoheit. Hier entwickelt sich aber auch die doppelte Dignität dieser Idee, je nachdem wir sie objectiv ergreifen, oder subjectiv anwenden.

3. Der Begriff des Guten in seiner Reinheit ist objectiv. Es wird durch ihn nicht nur ein gewisser Zustand des Gemüths, sondern auch etwas ausser dem Gemüthe als Dasjenige gesetzt, worauf sich die guten Bestrebungen beziehen.

Die meisten Moralisten haben auf das Objective, das in der Idee des Guten liegt, nicht einmal geachtet. Kant wagte sogar, seine Metaphysik der Sitten, mit dem Satze anzufangen, daß nichts in der Welt und nichts außer ihr, ohne Einschränkung als gut gedacht werden könne, außer, ein guter Wille. Auch der Stoicismus zerstörte sein eigenes großes Werk, und verbrü-

Digitized by Google

derte sich widernatürlich mit Egoismus dadurch, daß er die reine Güte der Gesinnung selbst als das höchste Gut darstellte, woraus die ungeheuere Lehre hervorging, daß dem Weisen, der sich einer musterhaften Gesinnung erfreuet, nichts fehlen dürfe, und wenn die ganze Welt um ihn her in Elend versänke.

Jeder gutgesinnte Mensch, der noch nicht seiner eigenen Natur durch ein widernatürliches System entrissen ist, wird sich entsetzen vor dem Gedanken, daß er gleichgültig gegen das Wohl und Wehe der Welt seyn soll, wenn nur Er, für seine Person, das Seinige zu thun sich redlich bemühet hat. Auf den Gedanken an eine solche Gleichgültigkeit würde man gar nicht haben gerathen können, wenn man nicht einem Systeme zu Gefallen, die objective Dignität der Idee des Guten mit der subjectiven verwechselt hätte.

Digitized by Google

Die objective Dignität der Idee des Guten thut sich schon in den natürlichen Regungen des guten Herzens kund. Dem Gutgesinnten, der noch durch kein System gefesselt ist, fällt gar nicht ein, zu bezweifeln, daß er sich in seinen besten Bestrebungen für etwas außer sich interessire, und daß daher sein sittliches Bewußtseyn sich selbst widersprechen würde, wenn er, nachdem er das Seinige zu thun gesucht, jenes frühere Interesse wieder zurück nehmen wollte.

Völlig übereinstimmend mit dieser Sinnesart ist die reine Idee des Guten selbst. Wer nach dem Guten strebt, geht aus sich selbst heraus. Er will durch Gesinnung und That eingreifen in die Ordnung der Welt, nicht, um diese Ordnung zu stören, sondern, um mitzuwirken in ihr nach Ideen, die ihm heilig sind, und heilig bleiben, auch wenn er nicht begreift, wie sie sich zum

Digitized by Google

Urgrunde der Dinge und zu den phyſiſchen Geſetzen des Weltalls verhalten mögen.

Der Glaube an eine überſinnliche Weltordnung, der jedes Geſetz der Sittlichkeit ſeine Kraft verdankt, knüpft wieder das ſittliche Intereſſe mit dem religiöſen zuſammen.

Wir dürfen hier noch nicht fragen, wie fern wir uns vorſtellen dürfen, daß das Gute, als Object, urſprünglich der Gottheit ſelbſt einwohne, oder mit ihr ſelbſt Eins ſey. Aber wenn wir uns auch nur auf die rein-praktiſche Analyſe der Idee des Guten einſchränken, ſo leuchtet ein, daß wir uns keinen Zweck unſers Daſeyns denken können, wenn wir nicht annehmen, er ſey in der ewigen Ordnung der Welt gegründet. Uebrigens laſſen wir dieſe Ordnung noch ganz und gar auf ſich ſelbſt beruhen. Denn da

man dem Zwecke seines Daseyns gemäß leben und handeln kann, ohne sich eines solchen Zweckes deutlich bewußt zu seyn, so bedürfen wir noch weniger einer metaphysischen Kenntniß dieses Zweckes, um ihn praktisch nicht zu verfehlen.

Wie kann ich denn nun aber mit Verstande einem Zwecke gemäß handeln, der in der ewigen Ordnung gegründet ist, die ich nicht kenne? Auf diese Frage würde sich nichts Verständiges antworten lassen, wenn das praktische Bedürfniß sich nicht eben dadurch von dem theoretischen, oder der Wißbegierde, wesentlich unterschiede, daß es mit dem Bewußtseyn einer Bestrebung anfängt die (als Bestrebung) sich aufklären läßt, auch wenn ihr Ziel im undurchdringlichen Dunkel verborgen bleibt.

Aber diese Bestrebung selbst, die wir das sittliche Verlangen nen-

nen wollen, wird verkannt, wenn man der Idee des Guten ihre objective Bedeutung entzieht. Hat man diese Bedeutung scharf in das Auge gefaßt, dann erst ist es Zeit, zur Analyse des Subjectiven fortzuschreiten, mit dessen reeller Entwickelung die Sittlichkeit im Menschen anfängt.

Digitized by Google

II.

Analyse des sittlichen Verlangens.

Es ist vergebens, alle Bestrebungen, in die sich das Bewußtseyn zertheilt, aus einer einzigen Quelle ableiten zu wollen. Die größten Philosophen des Alterthums, Plato und Aristoteles, nahmen lieber ihre Zuflucht zu einer Mehrheit von Seelen, die der menschliche Organismus umschließen sollte, ehe sie die unmittelbaren Aussprüche ihres Bewußtseyns der künstlichen Einheit eines hypothetischen Erklärungsgrundes unterwarfen.

Freilich müssen wohl aus dem Urgrunde des Daseyns, wo die Individualität entspringt, alle Bestrebungen des Individuums in einer Einheit hervorgehen, ohne welche die Indi-

Digitized by Google

vidualität selbst nicht möglich seyn würde.

Das individuelle Daseyn ist immer Eins; alle seine Bestrebungen sind die seinigen; alle Wurzeln in einer Ichheit. Aber diese Ichheit ist sich selbst nicht genug. Sie strebt nicht nur nach dem Unendlichen, das mehr ist, als sie selbst; sie bedarf auch in den Schranken der Endlichkeit einer sterblichen Welt, an die sie sich anschließe.

Versuche es die Transcendentalphilosophie, ob sie das wirkliche Ich des Bewußtseyns, entweder aus einem idealen Ich, das des wirklichen metaphysischer Bürger seyn soll, oder aus der einigen All-Einheit des Absoluten, erklären kann. Die praktische Philosophie nimmt keinen Antheil an diesem Beginnen. Sie stellt sich, weil sie nur praktische Philosophie seyn will, in den Mittelpunkt des wirklichen Bewußt-

seyns, wo das ursprüngliche Verlangen anfängt.

Gelänge es, in dem wirklichen Ich, das sich selbst erkennt, eine wahre Einheit aller Bestrebungen zu entdecken, so dürften wir von einem Grundtriebe der menschlichen Natur reden, auf welchen sich dann alle zerstreuten Bestrebungen zurückführen lassen müßten. Aber schon der Begriff eines Grundtriebes in diesem Sinne, wird durch das Bewußtseyn des wirklichen Ich zerstört. Denn indem sich dieses Ich über die Thierheit erhebt, entzweit es sich mit sich selbst; und dem natürlichen Verlangen, das der Mensch mit den Thieren theilt, tritt ein anderes gegen über, das wir das sittliche nennen.

1. Das sittliche Verlangen entsteht, wenn das Ich, das alle Bestrebungen der denkenden und empfin-

beiden Individualität in sich vereinigt, in der Vorstellung sich selbst aufhebt, und etwas Anderes an die Stelle seiner selbst setzt.

Nur in der Vorstellung kann das Ich sich selbst aufheben. Dieses ist überhaupt das Höchste, was es vermag. Aber indem es in der Vorstellung sich selbst aufhebt, ist es für sich selbst nicht da. Es lebt dann für etwas Anderes. Alle Bestrebungen, die es in sich vereinigt, beziehen sich dann unmittelbar auf jenes Andere, nicht auf das Ich selbst.

Das Vermögen des Ich, in der Vorstellung von etwas Anderem, das ihm dann schwerer wird, als es sich selbst ist, sich selbst aufzuheben, dieses Andere an die Stelle seiner selbst zu setzen, und unmittelbar für dieses Andere zu leben, heißt unter den Menschen bildlich das menschliche Herz; ein schönes

Bild; denn das sittliche Herz ist für das überthierische Daseyn die Kraft, die gleichsam den Pulsschlag des höheren Lebens erzeugt und erhält.

Dieses Herz, oder das Vermögen des sittlichen Verlangens, ist also durchaus mehr, als bloßes Vermögen des Mitgefühls, obgleich auch das Mitgefühl sehr verkannt wird von denen, die es nur als eine Aeußerung der Sinnlichkeit betrachten. Denn auch zur Möglichkeit des Mitgefühls gehört Vernunft. Nur ein denkendes Wesen kann sich an die Stelle eines andern Wesens setzen, mit ihm leiden, oder sich mit ihm freuen. Deßwegen konnte auch das Mitgefühl so leicht von neueren Moralisten für die Quelle der Sittlichkeit selbst angesehen werden. Aber das sittliche Herz, das allein so zu heißen verdient, erhebt sich hoch über das bloße Mitgefühl. Es schafft dem Menschen ein neues Daseyn durch die höchste

Kraft, in der sich das Denken mit dem Empfinden unmittelbar vereinigt. Es eröffnet vor dem Auge des Verstandes eine neue Welt, ein Reich der Liebe und der Freiheit.

Aber freilich wird auch das sittliche Herz durchaus verkannt, wenn man bei dem Worte Denken, an nichts weiter denkt, als an die logische Verknüpfung der Begriffe zu Urtheilen und Schlüssen.

Man vergesse doch nicht, daß auch dieses discursive Denken mit einem Denk-Act anfangen muß, der den Urtheilen und Schlüssen voraus geht und den Begriffen selbst erst ihr logisches Daseyn giebt, ehe sie sich mit einander verknüpfen lassen. Nur von diesem Denk-Act ist hier die Rede. Dieses ursprüngliche Denken, durch das die Vernunft sich selbst findet, ist die erste Bedingung der Möglichkeit eines sittlichen Herzens. Darum ist den vernunft-

losen Geschöpfen die Sittlichkeit so verborgen, wie die Wahrheit.

Wer an Schulbegriffen hängt, den bestürmen bei dieser Ansicht des sittlichen Verlangens vielleicht schon die Begriffe der Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der sonderatictonischen Bedeutung, die ihnen in der Kantischen Schule zugetheilt ist. Ohne polemische Umständlichkeit läßt sich hierüber beiläufig nur bemerken, daß die Kantische Schule selbst von ihrer Sittlichkeit, die einzig aus dem Bewußtseyn eines formalen Grundsatzes der reinen Vernunft entspringen soll, zu der von ihr so genannten Sinnlichkeit zurückflüchtet, wenn sie eingesteht, daß die Menschheit nicht nöthig gehabt hat, auf Kant's Entdeckung des Sittengesetzes zu warten, um zu wissen, was Recht und Pflicht sey. Ein dunkles Bewußtseyn, das auch moralisches Gefühl

heißt, soll die Menschheit bis dahin geleitet haben.

Nennen wir nun mit der Kantischen Schule das Gefühls- oder Empfindungsvermögen überhaupt und in jeder Hinsicht Sinnlichkeit, so wäre ja, nach der Kantischen Lehre, doch, bis auf Kant, die Sittlichkeit der Menschen durch die Sinnlichkeit aus der Vernunft hervorgegangen.

Wie dem auch sey; der theoretische Gegensatz des Denkens und Empfindens hebt sich selbst auf, wo der Mensch *will und handelt*; denn *er*, nicht eine Kraft, die in der Thorie isolirt erscheint, will und handelt. *In ihm* vereinigt sich das Denken und Empfinden zu einem *Leben*, und Sittlichkeit ist das *reinste Leben des Geistes*.

Ueberdieß wird ja durch den wahren Begriff des Herzens, der Sinnlichkeit so

wenig geschmeichelt, daß vielmehr das sittliche Herz ausdrücklich nur dem vernünftigen Wesen zugesprochen, und die Möglichkeit des sittlichen Verlangens, aus eben dem ersten Act der Geistesthätigkeit erklärt werden muß, mit welchem auch das discursive Denken anfängt.

Das Herz, in dieser Bedeutung des Worts, ist auch noch lange nicht ein gutes. Aber es wird gut, oder schlecht, je nachdem sein Verlangen auf das Gute gerichtet ist, oder auf das Schlechte. Sein ursprüngliches Wesen ist Unschuld.

2. Die erste Aeußerung des Verlangens, das entsteht, wenn das Ich an die Stelle seiner selbst in der Vorstellung etwas Anderes setzt, ist die sittliche Liebe.

Ueberall, wo die Menschheit selbst das Wesen einer sittlichen Gesinnung

Digitized by Google

ausgesprochen hat, wird Liebe, im sittlichen Sinne des Worts, als etwas, das wesentlich zur Güte gehört, hervorgehoben.

In der Kantischen Schule, freilich, wird gelehrt, daß alle Liebe etwas Sinnliches, mithin nicht Sittliches, und daß sogar diejenige Liebe, die das Evangelium der Christen in die Formel des höchsten Gebots aufnimmt, nur in sofern sittlich sey, als man, dem Gesetze gemäß, gern gehorche. Aber selbst Kant würde mit allem seinen Scharfsinn in Verlegenheit gerathen seyn, wenn er von der unwillkührlichen Bereitwilligkeit, die das Wörtchen Gern ausfagt, befriedigende Rechenschaft hätte geben sollen.

Sittliche Liebe ist in jeder Hinsicht etwas weit Höheres, als das so genannte natürliche Wohlwollen, oder die Neigung, Andern gefällig zu seyn

und ihnen zu helfen. Nur da ist das Reich der Liebe, wo das Herz die Schranken der Persönlichkeit selbst zu durchbrechen strebt, und wo nicht einmal das Du an die Stelle des Ich immer verlangt wird. Auch das Gute, das Wahre und das Schöne, und überhaupt das Allgemeine, das nur von der Vernunft erkannt wird, kann der Mensch lieben lernen.

Nur der ist, nach dem Aristoteles, gerecht zu nennen, wer die Gerechtigkeit liebt. Und so verhält es sich am Ende mit allen Tugenden und Pflichten, die dem Herzen so lieb werden können, daß ihre Ausübung, die anfangs Opfer verlangte, am Ende sogar zur Lust wird. Aber diese Lust, ohne die es in der menschlichen Seele keine Liebe giebt, ist nicht Motiv der Liebe.

Alle wahre Liebe fängt, wie die Freiheit unmittelbar mit sich selbst an. In-

Digitized by Google

dem sie das Ich in der Vorstellung aufhebt, vernichtet sie auch jedes Interesse, außer demjenigen, das unmittelbar aus der Vorstellung ihres Gegenstandes entspringt.

Da die sittliche Liebe, wie die Freiheit, unmittelbar mit sich selbst anfängt, so ist sie auch eben so indemonstrabel, wie die Freiheit. Denn jede Demonstration setzt einen Erklärungsgrund voraus; der Erklärungsgrund aber ist in der Vorstellung immer Dasjenige, kraft dessen das zu Erklärende nicht mit sich selbst anfängt.

Freiheit und Liebe erklären wollen, heißt also sich selbst widersprechen. An beide kann man nur glauben, indem man ihre Unbegreiflichkeit begreift.

Die metaphysische Möglichkeit der Liebe, in Beziehung auf den ewigen

Causal-Nexus der Dinge ist kein Gegenstand der praktischen Philosophie.

3. Die unwillkürliche Uebereinstimmung der Liebe mit der Idee des Guten ist die ursprüngliche Herzensgüte.

Nach der ausführlichen Erklärung des Guten, die im vorigen Capitel gegeben worden, läßt sich nicht bezweifeln, daß Güte, als Eigenschaft, überhaupt nichts anderes seyn kann, als Uebereinstimmung des Wirklichen, dem diese Eigenschaft zugeschrieben werden soll, mit der Idee des Guten. Wir fanden, daß zur Wirklichkeit dieser Uebereinstimmung nicht immer Kenntniß derselben gehört. Wenn nun im menschlichen Gemüthe die Gesinnung gut genannt wird, mit welcher sich der Mensch durch Freiheit der Idee des Guten unterwirft; was könnte uns berechtigen, nicht auch die unwillkürliche Uebereinstimmung der Gefühle mit der Idee des Guten für gut zu halten?

Digitized by Google

Ist doch selbst die Freiheit an sich weder gut noch böse. Wir verwirren also die sittlichen Begriffe durch eine willkürliche Meinung, wenn wir allem, was nicht willkürlich ist, den sittlichen Werth oder das Prädicat der wahren Güte absprechen. Diese Meinung ist auch eine von den vielen, die uns durch das Vorurtheil einer immer gebietenden Pflichtmoral in Umlauf gesetzt worden konnten.

Durch die Ehrenrettung der ursprünglichen Herzensgüte, der man in der ganzen Welt, ausserhalb der Schulen, Gerechtigkeit wiederfahren läßt, soll die Pflicht nicht im mindesten erniedrigt, oder ihrer Würde beraubt werden. Es soll nur gezeigt werden, daß Pflicht und Liebe sich nicht wie Sittlichkeit und Sinnlichkeit zu einander verhalten, und daß, wenn es keine ursprüngliche Herzensgüte gäbe, die eine Gabe des Himmels ist, es auch keine Charaktergüte geben könnte, die

sich der Mensch durch Freiheit erwirbt.

Liebe und Freiheit sind beide gleich nahe dem Unendlichen und Ewigen verwandt, welches das Heilige selbst ist. Beide verlieren sich vor dem Auge des Verstandes in dem undurchdringlichen Dunkel der absoluten Möglichkeit. In eben diesem Dunkel verliert sich, wie wir fanden, die objective Idee des Guten, von der wir keine andere Wissenschaft haben, als Kraft der Bestrebungen, durch die sich das Menschliche in uns von dem Thierischen scheidet, indem es nach dem Göttlichen zielt. Wäre das Primitive dieser Bestrebungen nicht angeboren, so stele, wie sich von selbst versteht, in der menschlichen Natur ihre Möglichkeit weg. Diese Möglichkeit ist eben das Unbegreifliche des Zusammenhangs zwischen der menschlichen Natur und dem Ewigen selbst.

Freiheit und Liebe sind im Grunde ein und dasselbe Vermögen, die Schranken der thierischen Individualität aufzuheben und eine menschliche Individualität zu erzeugen, der etwas ausser sich theurer werden kann, als sie sich selbst ist. Man hat dieses Gemeinschaftliche der Freiheit und der Liebe nicht unschicklich Uneigennützigkeit genannt.

Uneigennützigkeit ist das erste Merkmal aller sittlichen Güte. Wo das Vermögen der Uneigennützigkeit unwillkürlich wirkt und unmittelbar durch sich selbst einen Gegenstand ergreift, da heißt es Liebe. Wo aber dieses Vermögen mit Bewußtseyn eine Vorstellung der andern unterwirft, und einer Vorstellung vor der andern den Ausschlag giebt, der die That erzeugt, da heiß es Freiheit.

Die freie Handlung ist an sich noch durchaus keine gute. Sie wird nur gut durch ihre Uebereinstimmung mit

Digitized by Google

der Idee des Guten. Das Herz aber ist gut, wenn die Richtung, welche die Liebe nimmt, von selbst mit der Idee des Guten übereinstimmt; und diese unerworbene Herzensgüte ist an sich achtungswerth, wie das Gute selbst, wenn gleich nicht verdienstlich.

Die Liebe, sagt man ganz richtig, ist blind; denn sie ist kein Erkenntnißvermögen. Aber die Vernunft, sagt man eben so richtig, ist taub, wenn sie nur speculirt und der Stimme des Herzens kein Gehör giebt.

Wer wagt, zu behaupten, das jemals wahre Tugend nach Grundsätzen unter den Menschen entstanden wäre, wenn ursprüngliche Herzensgüte ihr nicht die Stätte bereitet hätte, wo sie ruhen konnte.

4. Durch die ursprüngliche Vereinigung der Liebe mit der Freiheit in einer Vernunft, entsteht die Pflicht.

Die praktische Philosophie kennt die Freiheit nur als etwas Innres, das jeder sittlichen Reflexion im Bewußtseyn zu Grunde liegt. Wie dieses Innre, das unmittelbar mit sich selbst anfängt, sich verhalten möge zum Urgrunde der Dinge nach dem Weltgesetz der Ursache und Wirkung, überläßt sie der Transcendentalphilosophie zu erforschen.

Aber indem die praktische Philosophie die transcendentale Lehre von der Freiheit umgeht, läßt sie sich in ihrem eigenen Geschäft auch nicht stören durch Betrachtungen über die so genannten Seelenkräfte nach der Methode der empirischen Psychologie. Sie hat das Geistige im Bewußtseyn immer als ein Ganzes vor Augen, und sucht nicht den Ursprung der sittlichen Bestrebungen aus dem verdächtigen Gegensatze der Erkenntnißkräfte und Begehrungskräfte zu erklären. Die Rede ist in der praktischen Philosophie von

Wollen, nicht vom Willen, als einer besondern Seelenkraft, also auch nur der Freiheit des Wollens, nicht des Willens.

Der Wille, oder das Begehrungsvermögen, als eine besondere Seelenkraft gedacht, die den Gesetzen der Vorstellungs- und Erkenntnißkraft folgen muß, soll durch die Sittenlehre weder gute Knechtschaft erdulden, noch in Freiheit gesetzt werden. Freiheit ist und bleibt uns hier nur das Uranfängliche im Wollen, sofern das Wollen überhaupt ein Inbegriff von Bestrebungen ist, die aus dem individuellen Bewußtseyn entspringen, und sich die Unendlichkeit vorsetzen.

Aber Uranfänglichkeit ist auch ein leeres Wort, wenn wir dabei nicht wenigstens mittelbar an den Urgrund aller Dinge uns in Dasjenige denken, was die ewige Reihe der Ursachen

und Wirkungen erzeugt. Darum nennen wir die Freiheit das Göttliche im Menschen und achten sie gleichsam als eine individuelle Offenbarung des Absoluten.

Aber auch ohne Glauben an metaphysische Freiheit des Individuums im Verhältnisse zum Absoluten, bleibt das sittliche Verlangen, als solches, was es ist. Wesentlich verschieden ist nur die Ansicht, die der Mensch von sich selbst und der Würde seiner Bestrebungen erhält, je nachdem er an metaphysische Freiheit glaubt, oder nicht glaubt. Die praktische Philosophie kann indessen diesen Glauben eben so wenig fordern, als sie geboten kann, daß der Mensch nicht irre.

Näher liegt der praktischen Philosophie die Frage: wie sich die Freiheit ursprünglich zur Vernunft verhält? Aber auch auf diese Frage kann hier nur die praktische Antwort ge-

geben werden, daß man durch die innere Kraft, die wir Selbstbeherrschung nennen, sich unmittelbar bestimmen müsse, was die Vernunft im Willen vermag.

Das die Vernunft selbst das Vermögen der Selbstbeherrschung [illegible] hat noch kein Sittenlehrer bezweifelt. Wenn aber die Selbstbeherrschung in nichts weiter bestände, als in einem Siege der Grundsätze über die blinden Triebe, so müßten die Grundsätze als solche, das heißt als vernünftige Vorstellungen, eine Kraft haben, die stärker wäre, als selbst der gewaltsamste Trieb, den sich doch am Ende beherrschen läßt. Da nun Grundsätze, als solche, oder als vernünftige Vorstellungen, kalt und ohne Intensität, mithin nicht stark und nicht schwach, sondern nur wahr, oder falsch, sind, so muß doch wohl die Denkkraft des Menschen, das sich selbst

beherrscht, als praktische Kraft im Wollen selbst unmittelbar wirken, und in diesem Sinne, also nicht bloß als Vorstellungsvermögen, praktische Vernunft seyn.

Also ist der vernünftige Wille nicht ein blinder, vielleicht thierischer Trieb, welcher Vernunft annimmt, sondern es ist die Vernunft selbst, so fern sie praktisch wirkt. Mit andern Worten, die Bestrebung, auf die hier Alles ankommt, ist in der Vernunft selbst gegründet.

Wie nun das Individuelle dieser Bestrebung sich zum Absoluten verhalten mag, überlassen wir wieder der Transcendentalphilosophie zu erforschen. Aber sie selbst die Bestrebung, die in jedem Momente der Selbstbeherrschung wirkt, ist nichts Anderes, als die Freiheit, die man die innere nennt. Wir beherrschen uns selbst, indem wir unmit-

selbst durch vernünftiges Wollen einen Zustand aufzugeben, bei dem wir beharren, weil wir es wollen. Die innere Freiheit ist mit der so genannten praktischen Vernunft Eins und Dasselbe.

Aber sofern die Vernunft auch als theoretisches Vermögen wirkt, unterscheiden wir sie hinlänglich von der Freiheit. Da verwandelt sie sich in Verstand, und ist gebunden an Gesetze, durch deren Vereinigung in einem Bewußtseyn des Nothwendigen, die Erkenntniß entspringt.

Wenn wir nun sagen, daß sich die Liebe mit der Freiheit ursprüglich in einer Vernunft vereinigt; so nehmen wir das Wort Vernunft im ganzen Umfange seiner Bedeutungen, also auch im theoretischen und praktischen Sinne zugleich.

Digitized by Google

Das Denken, im theoretischen Sinne, fängt mit Abstraction und Reflexion an, und endigt mit Schlüssen. Beides ist etwas ganz anderes, als Liebe. Aber aus Abstraction und Reflexion wird Erkenntniß, nämlich durch das Bewußtseyn des Nothwendigen in den Momenten des Fürwahrhaltens oder der Ueberzeugung. So wie nun das Nothwendige im theoretischen Sinne sich selbst als die Basis aller Erkenntnisse im Bewußtseyn constituirt, so tritt es auch praktisch mit dem sittlichen Verlangen, als etwas die Freiheit in der Idee beschränkendes, d. i. als gebietendes, Princip hervor, und heißt dann Pflicht.

Durch freie Reflexion auf dieses Nothwendige, verwandelt sich das theoretische Bewußtseyn in ein praktisches, oder in ein Gewissen. Das Gewissen überhaupt vorausgesetzt, forscht der Verstand nach praktischen Gesetzen,

auf dieselbe Art, wie er im theoretischen Bewußtseyn nach Erkenntnißgesetzen forscht.

Aber es würde gar kein Gewissen und keine Erkenntlichkeit praktischer Gesetze geben, wenn nicht das Gefühl der Pflicht zusammentrafe mit dem sittlichen Verlangen, das schon von selbst auf das Gute gerichtet ist. Denn das Pflichtmäßige ist ja nur das Gute selbst, sofern es als etwas Befohlnes gedacht wird. Nun bleibt aber das Gute selbst, in der Gesinnung so wohl, als im äussern Thun und Lassen, zuletzt immer dasselbe, wir mögen es uns als etwas Befohlnes denken, oder als etwas, das von selbst erfolgt; denn es ist ja nur immer in sofern etwas Gutes, als es mit der reinen Idee des Guten übereinstimmmt. Folglich kann die Pflicht nichts gebieten, als, was das gute Herz, das wirklich so zu heißen verdient, im Grunde von selbst will; oder,

Digitized by Google

umgekehrt, dem Herzen, das nicht von selbst will, was die Pflicht gebietet, fehlt es entweder überhaupt, oder wenigstens in gewissen Verhältnissen, an wahrer Güte.

Pflicht und Liebe sind also beide von himmlischer Abkunft, das heißt, sie werden beide in den Bestrebungen, durch die sich das Menschliche vom Thierischen scheidet, indem es nach dem Göttlichen zielt, als etwas Ueberirdisches, aus keinem sinnlichen Verlangen erklärbares, empfunden.

Daß die Pflicht, wie die Liebe, ursprünglich empfunden wird, oder daß es ein Pflichtgefühl giebt, auf welches sich alle Pflichtbegriffe beziehen, kann nur der bezweifeln, wer vergißt, daß die Sittenlehre, da, wo sie sich an den Verstand wendet, immer schon die sittliche Bereitwilligkeit, irgend etwas für Pflicht anzuerkennen, voraussetzt.

Digitized by Google

Der Sittenlehrer kann lehren, welchen Grundsätzen gemäß der Mensch handelt, der sich in der Vorstellung, die er sich von seiner Pflicht macht, nicht irrt. Wie sollte er es aber anfangen, wenn er das Gefühl der Pflicht nicht vorfände, einen Menschen zu überzeugen, daß es überhaupt Pflichten gebe, oder, daß dieser oder jener Grundsatz dasjenige enthalte, was man Pflicht nennt? Die Tugend aus Pflicht ist also, wie die Tugend aus Liebe, im Grunde immer Sache des Herzens.

Das wahrhaft gute Herz schließt das Verlangen, seine Pflicht überhaupt, aber freilich nur überhaupt, zu thun, in sich; und, in so fern giebt es keinen Streit zwischen Liebe und Pflicht in den Tiefen des Herzens, wo die Sittlichkeit anfängt.

Aber das Herz kennt sich selbst nicht, und ist überdieß von selbst mehr auf

Digitized by Google

das Besondere, als auf das Allgemeine gerichtet, von welchem das Besondere nur ein Theil ist. Auch wo die sittlichste Liebe das Allgemeine mit dem Besonderen zugleich umfaßt, ist sie nur der Anfang der Sittlichkeit, nicht sie selbst. Die Sittlichkeit im ganzen Umfange ihrer Bedeutungen, umfaßt das Ganze der menschlichen Bestrebungen, in Beziehung auf die unveränderliche Einheit des Guten. In dieser Beziehung sucht die Vernunft selbst, Auge des Herzens zu werden. Das wird sie denn freilich nicht, wenn sie im Folgern stark, und im Erkennen schwach ist.

Aber wenn die Vernunft im Guten das Wahre, und im Wahren das Gute erkennt, das heißt, wenn wir einsehen, daß das wahrhaft Vernünftige im Grunde immer Dasselbe ist, es mag sich theoretisch oder praktisch, in der Vorstellung, oder in der Gesinnung, finden, dann streitet die Pflicht oft mit

der Liebe, ohne welche sie selbst doch im Grunde nur eine leere Vorstellung wäre.

Der Streit der Pflicht mit der Liebe fängt an, wo die Liebe nur auf das Besondere, nicht auf das Allgemeine, gerichtet ist, auf welches sich die Idee des Guten überhaupt bezieht. In diesem Falle darf gar nicht gefragt werden, ob der Sieg der Pflicht zuerkannt werden soll, oder der parteiischen Liebe; denn sobald vom Sollen die Rede ist, versteht sich von selbst, daß die Pflicht den Ausschlag geben soll auf der Wage der Freiheit.

Liebe läßt sich überdieß unmittelbar gar nicht gebieten. Aber das gute Herz selbst unterwirft sich der Pflicht um so williger, je besser es ist, weil die Pflicht im Grunde nichts Anderes verlangt, als, was das gute Herz, wenn es sich vom Besondern zu dem All-

Digitized by Google

gemeinen der Idee des Guten gemäß erhebt, von selbst will. So verwandelt sich die Liebe eines Individuums zum andern nach der Idee des Guten in allgemeine Menschenliebe.

Eben deßwegen aber hat die Pflicht an sich nicht nur keinen höhern Werth, als die Liebe, sondern die wahre Würde der Pflicht entspringt aus der Idee des absoluten Guten, welches der gebietenden Vernunft nicht näher liegt, als dem Herzen.

Wer redlich um der Pflicht willen, aber noch ungern, seine Pflicht thut, der verdient die Achtung, die jeden freien Fortschritt in der sittlichen Bildung begleitet. Aber höher steht in der Rangordnung der sittlichen Wesen, wer seine Pflicht so von Herzen gern thut, daß er sich kaum noch eines Kampfes bewußt ist. Denn er steht ja da, wo der Kämpfende anzukommen sich be-

Digitized by Google

müßte; es müßte denn seyn, daß er nur streiten wollte, um zu siegen, und ewig mit sich selbst uneinig zu seyn, um ewig sich selbst zu beherrschen. Wer dieses Sinnes ist, muß denn aber auch sich wohl hüten, daß er nicht gegen seinen Willen etwa einen Engel oder Heiligen, oder gar Gott selbst, höher achte, als den Sünder, der sich bessert.

Selbst die parteiische Liebe behauptet ihren Werth neben der Pflicht, wo es die Bestimmung eines sittlichen Wesens ist, in einem gewissen Sinne parteiisch zu seyn, das heißt, ein Wesen vor dem andern zu lieben. So liebt die gute Gattinn und Mutter unmittelbar und vorzugsweise mit Leib und Seele für ihren Gatten und ihr Kind, nicht bloß aus Pflicht, sondern aus wahrhaft parteiischer Liebe, und doch der Pflicht gemäß; denn sie lebt in ihrer Bestimmung.

Digitized by Google

Aber eine andere Parteilichkeit, die den Sinnen angehört, und zu welcher das Herz gewöhnlich nur den Namen hergeben muß, ist freilich nur da nicht verwerflich, wo das Sittliche vom Sinnlichen so unzertrennlich ist, wie zum Beispiel in der Ehe.

5. Durch die ursprüngliche Beziehung des sittlichen Verlangens auf die Bedingungen der Möglichkeit einer sittlichen Existenz, entsteht das Recht.

Nur von der Entstehung des Rechtsbegriffes, außerhalb aller bürgerlichen Verhältnisse, ist hier, in der allgemeinen Analyse des sittlichen Verlangens, vorläufig die Rede.

Nachdem man in den beiden letzten Jahrhunderten eine besondere Doctrin unter dem Titel Naturrecht neben die Ethik oder Tugend- und Pflichtenlehre gestellt hatte, schien es, wenig-

Digitized by Google

stens bis auf die neuesten Begebenheiten in der politischen Welt, als ob Philosophen und Juristen einander gegenseitig das Wort gegeben hätten, dem Rechtsbegriffe seine ursprüngliche Bedeutung zu entziehen. Man sprach zwar auch von unvollkommenen Rechten; aber, irre geführt durch die Unterscheidung zwischen einem Thun und Lassen, das ein sittliches Wesen von dem andern im Staate erzwingen darf, und einem andern, dem sittlichen Zwange im Staate selbst nicht unterworfenen Thun und Lassen, gab man der philosophischen Rechtslehre sogleich die Wendung einer Propädeutik der positiven Jurisprudenz. Man bedachte nicht genug, daß doch vielleicht am Ende die moralische Zulässigkeit der bürgerlichen Gewalt, und mit ihr das ganze Staats- und bürgerliche Recht, noch auf eine ganz andere Art werde demonstrirt werden müssen, als durch consequente Fortsetzung

Digitized by Google

der Lehre vom inneren und angebornen Rechte des Menschen, daß sich freilich immer auf etwas Aeußeres bezieht.

Das innere, oder wie wir es im Gegensatze mit dem bürgerlichen Rechte noch schicklicher nennen können, das sittliche Recht, auf dessen thätiger Anerkennung, im Verhältnisse zu Andern, die Tugend der Gerechtigkeit beruhet, hat mit dem bürgerlichen Rechte oft nicht viel mehr, als den Namen gemein. Es ist nichts Anderes, als das sittliche Verlangen selbst, das sich in einen Anspruch auf alles Dasjenige verwandelt, was entweder Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz ist, oder aus der consequenten Fortsetzung dieser Möglichkeit folgt.

Das Recht in diesem Sinne steht nur in einer zufälligen Verbindung mit dem Zwange in der äußeren Welt. Der sittlich gegründete Anspruch bleibt, was

er ist, auch wo gar kein Zwang, durch den dieses innere Recht in der äußern Welt geltend gemacht werden könnte, möglich ist, ja, selbst da, wo er nach bürgerlichen Rechtsbegriffen widerrechtlich seyn würde. Auf einer wüsten Insel bleibt mir ein Recht auf menschliche Gesellschaft, ob ich gleich keinen Menschen zwingen darf, mit mir in Gesellschaft zu leben.

Ich habe ein Recht auf Hülfe überall, wo ich ihrer bedarf, um meine sittliche Existenz zu retten. Und wer sich Verdienst erwirbt, hat ein Recht auf Belohnung.

Aber zur genaueren Erklärung dieser Rechtsverhältnisse, ist in der allgemeinen Analyse des sittlichen Verlangens noch nicht der Ort. Es war hier genug, vorläufig auf das Recht in so fern aufmerksam zu machen, als es, so gut wie die Pflicht, zu den ursprüngli-

chen Ideen gehöre, die unmittelbar aus dem sittlichen Verlangen hervorgehen. Nur muß man nicht glauben, das innere Recht, von welchem hier die Rede ist, daran hinlänglich zu erkennen, daß es keine nothwendige Beziehung auf einen Zwang in der äußern Welt hat.

Die alte Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Rechten verschwindet, wo das so genannte unvollkommene Recht von selbst ein vollkommenes wird, das heißt, wo ich meinen sittlichen Ansprüchen gemäß, Gewalt gebrauchen kann und muß, zum Beispiel, wo ich, um nicht Hunger zu sterben, dem Unbarmherzigen, der mir von seinem Ueberflusse das Brot zur Rettung meines Lebens versagt, dieses Brot, wenn ich kann, mit Gewalt entreiße, ohne mich durch das bürgerliche Eigenthumsrecht in meinem Gewissen stören zu lassen; denn kein bürgerliches Recht gilt vor dem Gewissen

weiter, als innerhalb der Schranken der Möglichkeit einer sittlichen Existenz, und kein physisches Mittel zur Rettung einer solchen Existenz darf durch irgend eine bürgerliche Gesetzgebung dem Unglücklichen, dessen Leben auf dem Spiele steht, streitig gemacht werden, wenn die bürgerliche Gesetzgebung vor dem Gewissen etwas gelten will. Doch mehr davon nachher.

6. Je vollkommener das sittliche Verlangen in jeder Hinsicht sich entwickelt, desto bestimmter wirkt es als ein Bedürfniß der Einheit aller Bestrebungen, durch die sich in der menschlichen Form des Daseyns das wahrhaft Menschliche ursprünglich von dem Thierischen scheidet.

Innerer Friede ist das subjective Ziel des sittlichen Verlangens. Es ist der Geisteszustand, in welchem das sittliche Wesen mit sich

selbst übereinstimmt, wenn seine Bestrebungen mit der objectiven Idee des Guten übereinstimmen.

Dieses Ziel zu erreichen, ist denn freilich unmöglich, so lange die Vernunft, in der sich die Liebe mit der Freiheit zu einer sittlichen Gesinnung vereinigt, nicht auch logisch sich selbst Genüge leistet. Daher sind die Moralisten zu entschuldigen, die das logische Princip des Widerspruchs, nach welchem sich die Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst in allem Urtheilen regulirt, auch auf die praktische Einheit der sittlichen Bestrebungen unmittelbar anwandten. Aber diese Moralisten vergaßen, daß zu dem inneren Frieden, auf welchen das sittliche Verlangen gerichtet ist, noch etwas hinzukommen muß, wovon die Logik nichts weiß.

Wer unmittelbar und überhaupt nichts weiter will, als, nach irgend einem Grundsatze mit sich selbst

dieser: die sittliche Einheit eines wirklichen Lebens in einer Formel auszusprechen. Aber es bleibt, nach der allgemeinen Analyse des sittlichen Verlangens, noch immer die Frage, ob denn überhaupt eine Formel möglich ist, die das wirkliche Leben so erschöpft, daß ein Mensch, der sich nach ihr reguliert, die sittliche Einheit des wirklichen Lebens gleichsam als lebendige Darstellung der logischen Einheit eines Systems zu Stande bringe.

7. Einheit der Bestrebungen in einem wirklichen Leben würde unmöglich seyn, wenn das sittliche Verlangen, das unmittelbar immer nur auf das Gute gerichtet ist, nicht das natürliche Verlangen und Kraft desselben, das Streben alles Lebendigen nach einem Daseyn, das seiner Natur gemäß ist, in sich aufnehmen, und dadurch das Gute mit dem Natürlichen vereinigen könnte.

Wir berühren hier nur vorläufig und in Beziehung auf das Natürliche, das dem Sittlichen nicht widerstreiten soll, die Frage, in welchem Verhältnisse das Streben nach Lebensgenuß zur wahren Sittlichkeit stehe. Diese Frage ist so alt, wie die Moral. Aber man kann dem großen Verdienst, daß sich Kant, bei seiner Beantwortung dieser alten Frage, um die Wiederherstellung eines sittlichen Glaubens an Freiheit und Unvigennützigkeit erworben hat, volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, ohne Theil zu nehmen an der seltsamen Meinung, daß Tugend und Glückseligkeit sich wie Sinnlichkeit und Sinnlichkeit zu einander verhalten, und daß der wahrhaft gute Wille gar nichts mit dem natürlichen Streben nach Lebensgenusse gemein habe.

Die Wahrheit, daß das sittliche Verlangen, obgleich aus keinem Naturgesetze erklärbar und von dem natürlichen

Digitized by Google

Verlangen oder dem allgemeinen Streben alles Lebendigen nach Lebensgenusse wesentlich und ursprünglich verschieden, dennoch dieses natürliche Verlangen in sich aufnehmen, nicht bloß neben ihm bestehen kann und muß, wenn das sittliche Wesen nicht gestissentlich darauf ausgehen soll, ewig mit sich selbst zu hadern, diese Wahrheit bedarf einer ausführlicheren Erläuterung. Erst wann der Natur in der Theorie, wie im Leben, ihr Recht wiederfahren, ist es Zeit, sich nach dem höchsten Grundsatze umzusehen, durch welche sich die wahre Sittenlehre von der schwärmerischen eben so bestimmt, als von der egoistischen scheidet.

Digitized by Google

III.

Von der Vereinigung des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen.

1. Die reine Idee des Guten schließt nicht nur kein Gesetz in sich, das den natürlichen Gesetzen des menschlichen Daseyns widerspräche, sondern sie verlangt sogar zu ihrer Anwendung in einem wirklichen Leben, daß das sittliche Wesen der Natur gehorche, deren Gesetze es nicht aus den Augen verlieren darf, wenn es nicht einem wirklichen Zwecke seines Daseyns einen erdichteten unterschieben will.

Liebe zur Natur und zum Natürlichen war es, was den freundlichen Epikur und seine Schüler verführte, den höheren Charakter der Sittlichkeit zu ver-

Digitized by Google

kennen. Aber auch unter den Sittenlehrern, die der Natur trotzen zu müssen glaubten, hat doch keiner den Muth gehabt, das Uebernatürliche, das in der Idee des Guten liegt, so kunstreich zu entstellen, daß es in der Theorie ganz und gar dem Unnatürlichen gleich geworden wäre.

Die strengen Stoicker suchten sogar das Unnatürliche ihrer Weisheitslehre zu verschleiern, durch die Maxime: „Lebe der Natur gemäß." Und den neueren Moralisten, die bei der Begründung ihrer Systeme die Natur kaum eines Seitenblicks würdigten, blieb in der Anwendung der Grundsätze, an deren Erfindung die Natur keinen Theil haben sollte, oft keine andere Auskunft übrig, als, die Natur selbst die Lücken der Theorie ausfüllen zu lassen, zum Beispiele bei der Kritik der unnatürlichen Laster, und bei der Würdigung

der natürlichen Verhältniſſe zwiſchen Mann und Weib.

Liebe zur Natur und zum Natürlichen iſt auch von jeher ein hervorſtechender Zug im Charakter vorzüglicher Menſchen geweſen. Und wer nicht ſchon durch ein unnatürliches Syſtem verbildet iſt, deſſen ganzes Weſen ſträubt ſich wenigſtens anfangs gegen den Gedanken, daß das Gute jemals einerlei mit dem Unnatürlichen werden könne, ſelbſt da, wo die Pflicht wirklich Opfer verlangt, die den Menſchen daran erinnern, daß ſeine Sittlichkeit mehr, als Natur, iſt. Nur mit verwundetem Herzen geſtehen wir ein, daß ein Brutus die Hinrichtung ſeiner Söhne befehlen muß, um ſeine Bürgerpflicht zu erfüllen.

Wenn wir die Sittlichkeit unmittelbar und in jeder Hinſicht auf die Natur zurückzuführen verſuchen, ſo vernichten wir eben dadurch das unter-

scheidende Merkmal des Sittlichen selbst; denn dieses ist das Emporstreben des Geistes über die Thierheit. Der Natur gemäß lebt aber auch das Thier.

Der Mensch tritt durch sittliche Liebe und Freiheit in ein ganz neues, aus keiner Natur erklärbares Verhältniß zu der Welt. Gleichwohl ist die wirkliche Welt immer nur Eine. Die Welt, in welcher wir eine sittliche Ordnung der Dinge geltend machen wollen, eine Ordnung, die höher ist, als alle Naturgesetze, würde ja nur eine erträumte Welt seyn, wenn sie nicht im Grunde, das heißt da, wo das endliche Daseyn überhaupt aus dem unendlichen geboren wird, mit der Welt, die uns als Natur erscheint, einerlei wäre.

Wir gestehen also ein, wenn wir an eine übersinnliche Weltordnung glauben, die sich im Menschen durch die sittlichen Ideen und Gefühle offenbart,

Digitized by Google

daß unser menschliches Daseyn zwischen zwei Welten schwebt; aber dieses Geständniß drückt nur unser Unvermögen aus, die alsolute Einheit des Natürlichen und des Guten zu erklären.

Wie die Welt überhaupt nur Eine ist, so ist auch die ewige Ordnung der Dinge nur Eine. In diese ewige Ordnung der Dinge ist unser menschliches Daseyn auf eine zwiefache Art verflochten, von der einem Seite durch das Band der Natur, von der anderem durch Liebe und Freiheit nach sittlichen Ideen. Wollen wir aber nach Ideen das Band der Natur zerreißen, so wollen wir nicht nur das Unmögliche, sondern es ist dann auch in unserm Bestreben keine wahre Sittlichkeit mehr.

Der Zweck unsers Daseyns ist unzertrennlich verbunden mit dem Zwecke der Natur. Im Schooße der Natur

empfangen und geboren, trägt der Mensch den Zweck seines Daseyns nicht anders in sich, als der Natur gemäß. Will er also nicht das Natürliche in irgend einem Sinne für gut anerkennen, so denkt er sich unter dem Guten ein phantastisches Nichts, und das Ziel, das er sich setzt, wird zum leeren Gedanken.

Also liegt schon in der reinen Idee des Guten selbst, noch vor aller Anwendung derselben auf einzelne Fälle, die Ehrwürdigkeit der Natur; nicht als ob alles gut wäre, was natürlich ist, sondern, weil wir entweder den Glauben an einen wirklichen Zweck unsers Daseyns aufgeben, oder annehmen müssen, daß er mit dem Zwecke der Natur im Ganzen derselbe ist, und daß folglich auch wir nur dann einen wirklichen Zweck unsers Daseyns erreichen können, wenn wir die sittliche Weltordnung mit der physischen in die-

Digitized by Google

jenige Uebereinstimmung bringen, die möglich seyn muß, weil das Sittliche eben so wirklich, wie das Natürliche ist.

Auch verfolgt ja die Natur im Menschen, wie in Allem, ihr ewiges Ziel unaufhaltbar von selbst. Unmöglich ist ein wahrer Friede in der Seele, die sich mit der Natur nur messen will, um sie zu beherrschen; denn die Natur reißt am Ende doch auch den Widerspenstigen mit sich fort. Die Frage ist und bleibt also, wie der Mensch es anzufangen habe, sein sittliches Verlangen mit dem natürlichen in die wahre Uebereinstimmung zu bringen, welche das Gesetz der ewigen Weltordnung selbst ist.

2. Gesetz der Natur in allen lebenden Wesen ist, daß jedes lebende Wesen in der Form seiner Individualität durch Gebrauch seiner Kräfte sich seines Daseyns freue oder des Lebens genieße.

Gesetze der Natur sind an sich keine Gesetze der Sittlichkeit. Aber Sittlichkeit und Natur können auch, in Beziehung auf wahren Genuß des Lebens, nicht in dem Widerstreite stehen, den man erdichtet hat, um gegen den so genannten Eudämonismus streiten zu können.

Wenn die natürliche Maxime, „Genieße des Lebens," als Grundsatz der Sittenlehre ausgesprochen wird, dann, freilich, steht es schlimm um die Tugend nach Grundsätzen. Denn der Genuß hat, als Genuß oder Vergnügen, an sich nicht den mindesten sittlichen Werth. Das war es, was die Stoiker mit der Lehre sagen wollten: „Der Genuß ist kein Gut, und folglich der Schmerz kein Uebel." Wer das Leben nur nach der Summe, den Graden und der Dauer möglicher Genüsse schätzt, und in der Welt nichts will, als genießen, der, freilich, entsagt dem Gu-

ten in der Idee, und wird ihm auch im Leben entsagen, wenn sein Herz nicht besser ist, als seine Moral.

Aber der Genuß an sich hat auch keinen sittlichen Unwerth. Er ist nicht das Gegentheil des Guten, es sey nun die Rede vom flüchtigen Genusse des Augenblicks, oder vom dauernden und eigentlichen Lebensgenusse.

Der Widersinn einer heroischen Verachtung des Genusses, leuchtet dem praktischen Verstande am ersten ein, wenn man unbefangen fragt, ob wohl ein Mensch, der bei Sinnen ist, den Vorsatz fassen könne, etwas zu thun, wovon er gewiß wüßte, daß am Ende und auf die Dauer mehr Unglück, als Glück, das heißt, in diesem Falle, mehr Schmerz im Ganzen, als Vergnügen im Ganzen, so wohl für Andere, als für ihn selbst, daraus entstehen werde. Wer nun einen solchen Vorsatz nicht fassen kann, ohne sich selbst einer prakti-

Digitized by Google

schen Verrücktheit anzuklagen, der muß auch eingestehen, daß er dem Vergnügen, wenigstens in Beziehung auf das Ganze des menschlichen Daseyns, einen Werth zuerkennt. Und gerade diese Beziehung des Vergnügens auf das Ganze des menschlichen Daseyns, bestimmt den Gesichtspunkt, den man mit dem Worte Glückseligkeit bezeichnet.

Aber der alte Streit über den Begriff dieser so genannten Glückseligkeit, oder Eudämonia und ihr Verhältniß zur sittlichen Würde, wird vergebens erneuert, wenn nicht auch dem ersten und unmittelbaren Streben nach Genuß, diesem ursprünglichen Verlangen der individuellen Natur, vor aller Beziehung auf nützliche und schädliche Folgen, sein wahrer Platz, im Verhältnisse zum sittlichen Verlangen, angewiesen ist.

Man versteht die Natur falsch, wenn man glaubt, jedes lebende Wesen strebe

nach einem Maximum von angenehmen Empfindungen. Jedes strebt, so fern es natürlich empfindet, nur nach Genusse in der Form seines Lebens. Es will nicht mehr seyn, als, was es in der natürlichen Beschränkung seiner Kräfte seyn kann. Je mehr es dieß ist, desto natürlicher lebt es, und eben deßwegen desto glücklicher in seiner Art. Glücklich und natürlich ist in dieser Hinsicht für den Menschen und das Thier Eins und Dasselbe.

Jede Hemmung der lebendigen Kräfte in einer bestimmten Form des Lebens, erregt Schmerz; jede natürliche Entwickelung, und noch mehr der natürliche und freie Gebrauch dieser Kräfte, macht dem lebenden Wesen Vergnügen. Es genießt seines Lebens, indem es seiner Natur gemäß lebt.

Man kann also nicht eigentlich sagen, daß das natürliche Verlangen auf Ge-

nuß allein, noch weniger aber, daß es mehr auf Thätigkeit, als auf Genuß, gerichtet sey. Thätigkeit und Genuß gehören unzertrennlich zusammen; nur ist die Thätigkeit, die den Genuß begleitet, gewöhnlich nichts weiter, als zweckloß Regelmäßigkeit der Kräfte. Darum strebt auch das neugeborne Kind schon in den ersten Stunden seines Daseyns nach freiem Gebrauche seiner Kräfte. Es sträubt sich gegen die Windeln, ehe es noch Instinct zeigt, den ersten Genuß, dessen es fähig ist, an der Brust seiner Mutter zu finden.

Kein Thier sucht Genuß um des Genusses willen; denn um dieß zu können, müßte es eine Vorstellung vom Genusse haben. Das Thier wehrt sich nur gegen den Schmerz, und wenn es weiter strebt, folgt es den Trieben, die sich alle auf Erhaltung, oder auf Fortpflanzung einer bestimmten Form des Lebens beziehen. Und gerade so verfährt der

Digitized by Google

Wunsch, so fern er thierisch, aber nicht unnatürlich, empfindet. Da fällt es ihm gar nicht ein, ein Maximum des Genusses zu suchen, oder auch nur mit klarem Bewußtseyn geniessen zu wollen, um zu geniessen. Die Natur reißt ihn hin, und er überläßt sich dem Spiele seiner Kräfte.

Aber je mehr Vernunft sich in dieses Spiel mischt, desto leichter kann sich das natürliche Verlangen in den Wunsch verwandeln, so glücklich, als möglich, zu seyn und zu bleiben. Mit diesem künstlichen, der Natur fremdem Wunsche, ändern sich alle Verhältnisse des Genusses zum sittlichen Verlangen. Da können Glückseligkeitssysteme entstehen, gegen welche die Natur eben so laut protestirt, als das sittliche Gefühl.

Das wahre Gesetz der Natur und das in diesem Gesetze gegründete Ver-

hältniß des Genusses zum sittlichen Verlangen, wird zweierley verkannt, wenn man in den verschiedenen Formen des Lebens das eigentlich Individuelle übersieht.

Jedes lebende Wesen will zwar in seiner Art sich entwickeln und frey bewegen; und nur in seiner Art kann es des Antheils vom Leben genießen, den ihm die Natur zugetheilt hat. Aber innerhalb der Grenzen der Arten liegen die Varietäten und eigentlichen Individualitäten, und jedes lebende Wesen strebt nach Behauptung seiner Individualität.

Nach der Verschiedenheit der Individualitäten richtet sich besonders das natürliche Verhältniß zwischen Genuß und Thätigkeit. Das lebhafte Individuum bedarf einer größeren Thätigkeit, als das phlegmatische, um seines Lebens froh zu werden. Die Anstrengungen, die das eine erfreuen, werden dem andern

zum Schmerz. Das muthige will sein Glück erkämpfen; das furchtsame entbehrt lieber, was es nicht ohne Gefahr erreichen, allenfalls auch erschleichen kann.

Wo nun gar durch das Wechselspiel der geistigen und physischen Kräfte, und durch die dauernden Einflüsse der Erziehung und Lebensweise, die Individualitäten so vervielfältigt werden, wie in der menschlichen Natur, die, nach Plato, alle thierischen Naturen in sich vereinigt, da kann wohl nichts Widersinnigeres erdacht werden, als eine befriedigende Glückseligkeitsnorm für Alle.

Ohne allem Zweifel giebt es Lebensregeln, bei deren Befolgung sich zuletzt Jedermann am besten befindet, so fern er ein Mensch, wie Andere, ist; aber diese Lebensregeln werden gerade da unbrauchbar, wo der Genuß am tiefsten

in das Leben eindringt, weil da das Individuelle im Menschen anfängt.

Also kann auch das wahre Verhältniß des Lebensgenusses zum sittlichen Verlangen nicht aus der probaten Richtigkeit der Maximen erkannt werden, die sich auf nichts weiter gründen, als auf die Idee einer Glückseligkeitsnorm für Alle.

Was dem Genusse an sich einen sittlichen Werth giebt, ist immer nur das Natürliche in ihm, so fern es zum Sittlichen gehört. Mit der Anwendung einer allgemeinen Glückseligkeitsnorm auf das Individuelle, fängt aber schon die Künstlichkeit an.

Entweder muß die Sittenlehre Verzicht thun auf eine befriedigende Beantwortung der Frage, wie das Natürliche mit dem Sittlichen in Harmonie zu bringen sey, oder sie muß jede Glück-

seligkeit nach Grundsätzen für's Erste, aus dem Auge verlieren, und den Faden der Untersuchung unmittelbar da anknüpfen, wo das eigentlich Individuelle sich im natürlichen und sittlichen Verlangen zugleich offenbart.

Denjenigen Genuß des Lebens, der mit der Idee des Guten, und folglich mit den Gesetzen des sittlichen Verlangens übereinstimmt, wollen wir vorläufig den wahren nennen.

3. Das sittliche Verlangen, das nach Pflicht- und Rechtsbegriffen mit dem natürlichen streitet, vereinigt sich mit dem sittlichen Verlangen unmittelbar und ursprünglich in der Liebe.

Der Streit des natürlichen Verlangens mit dem sittlichen, entzweit den Menschen mit sich selbst. Wir fragen also zuerst: Wie kann denn ein wahrhaft existirendes Individuum mit sich selbst entzweit seyn?

Ist denn das Ich nicht der untheilbare Vereinigungspunkt alles Wollens? Ist es nicht immer Eins? Wie können Bestrebungen, die einander ursprünglich entgegen wirken, aus einer und derselben Individualität hervorgehen?

Wer den ganzen Sinn dieser Fragen gefaßt hat, den kann es nicht befremden, daß die beiden größten Philosophen des Alterthums, den Menschen in mehrere Seelen zerlegten, weil es ihnen anders nicht möglich schien, das Räthsel des individuellen Daseyns zu lösen.

Aber man gebe dem organischen Gebäude des Lebens so viele Seelen zu Bewohnern, als man will; die Aufgabe, die beantwortet werden soll, wird dadurch nur weiter hinausgerückt; denn je mehr der ursprünglich verschiedenen Bestrebungen sich vereinigen, desto schwerer ist zu erklären, wie dieses Daseyn am Ende doch immer ein individuelles seyn kann.

Digitized by Google

Die praktische Philosophie muß freilich den Menschen nehmen, wie sie ihn findet; aber wo sie ihn mit sich selbst im Streite findet, da verlangt sie, daß er etwas thue, um sich dem Zustande des innern Friedens zu nähern. Wenn sie also nicht den Vorwurf verdienen will, etwas Unmögliches zu verlangen, so muß sie den Menschen lehren, was zu seinem Frieden dient. Sie muß also entweder, mit der einen Partei, das sittliche Verlangen nur für eine Modification des natürlichen erklären, und eben dadurch das ursprüngliche Merkmal der Sittlichkeit im menschlichen Herzen vernichten; oder sie muß zeigen, wie im wirklichen Daseyn und Wollen, das sittliche Verlangen sich mit dem natürlichen so vereinigt, daß beides als ein einziges wirkt, obgleich das eine aus dem andern zu erklären, immer unmöglich bleibt.

Digitized by Google

Es ist aber auch unmöglich, daß sittliches und natürliches Verlangen, als ein einziges wirke, so lange ein sittliches Wesen seine Pflicht ungern thut, und die Rechte Anderer ungern, das ist, nicht mit Lust und Liebe, achtet. Je mehr es ihn kostet, sich selbst zu überwinden, und je ehrenvoller in dieser Hinsicht der erste Schritt zum Guten ist, desto weniger stimmt das natürliche Verlangen mit dem sittlichen überein.

Gütig hat die Natur selbst dafür gesorgt, das auch die härteste Aufopferung im Dienste der Pflicht, dem Herzen einen Genuß gewähre. Auch der paradoxeste Pflichtenschwärmer kann sich das Glück der sittlichen Selbstzufriedenheit nicht versagen. Die Frage ist hier nicht, ob es sich der Mühe lohne, Märtyrer seiner Pflicht zu werden, wenn man den Werth einer Empfindung nur nach der Dauer und dem Grade des Genusses schätzt. Genug, es kann nie-

mund sich schlechterdings allen Genuß seines eigenen Werths versagen, auch wenn er es wollte.

Aber der Selbstgenuß, der das Bewußtseyn einer freien Unterwerfung der Neigungen, unter Ideen und Gesetze begleitet, ist doch am Ende auch nur ein egoistischer, kein sittlicher Genuß, wenn sich zu der Lust nicht die Liebe gesellt, die der wahre Anfang alles sittlichen Verlangens ist.

Nur durch Liebe wird das natürliche Verlangen mit dem sittlichen ursprünglich und unmittelbar vereinigt. Dieß ist die wunderbare, aus keinem Naturgesetze zu erklärende Umwandlung des natürlichen Verlangens. Das Bedürfniß des eigenen Lebensgenusses scheint vernichtet in der Vorstellung von demjenigen, was wir lieben, aber es kehrt, wiedergeboren und gleichsam entsinnlicht, aus dieser Vorstellung zurück.

Auch der kälteste Verstandesmoralist, der die Liebe nicht höher, als die Wollust achten will, muß wenigstens betroffen werden, wenn er bemerkt, wie im wirklichen Leben die eigennützigsten Bestrebungen durch Liebe so veredelt und umgewandelt werden können, daß wir gern oder ungern, ehren müssen, was uns vorher nicht rühmlich, oder gar verächtlich schien.

Was ist verächtlicher, als der gemeine Trieb, zu haben, oder das Streben nach Geld und Gütern, bloß in der Absicht, sie zu besitzen? Aber man blicke von dem Habsüchtigen, der nur für sich erwirbt, zu dem fleißigen Hausvater hin, der sorgt und arbeitet, um den Seinigen das Glück eines bürgerlichen Wohlstandes zu erwerben, oder zu sichern. Auch in die Hausvatersorgen mischt sich der Eigennutz ein; aber so fern er sich in sie einmischt, sind es keine wahren Hausva-

Digitized by Google

besorgen mehr, eben so wenig, wie derjenige der wahre Hausvater ist, der die Seinigen nicht liebt, und nur aus Pflicht etwas für sie thut.

Eben so verhält es sich mit noch mehreren Trieben, die an sich egoistisch, oder gar nur thierisch sind, und durch Liebe etwas ganz anderes werden. So ist der Geschlechtstrieb zu der Ehre gekommen, mit der Liebe selbst durch Mißbrauch des Worts, einerlei Namen zu führen, weil die Natur, als sie den Menschen über das Thier erhob, die geheime Veranstaltung traf, gerade da wo der Mensch am auffallendsten als Thier erscheint, das natürliche Verlangen so zu leiten, daß es sich von selbst in ein sittliches verwandelt.

Zu den Leidenschaften, deren egoistischen Ursprung niemand bezweifelt, gehört der Ehrgeiz. Aber wer kennt nicht auch den edeln Ehrgeiz, der auf das

Gute gerichtet ist, und sich zu dem gemeinen gerade so verhält, wie das Gute überhaupt zu dem Schlechten? An der Veredlung des Ehrgeizes in der menschlichen Brust, scheint die Pflicht mehr Antheil zu haben, als die Liebe. Aber wer nicht schon im Ganzen seiner Gesinnung so veredelt ist, daß er selbst seine Pflicht liebt, der wird nie mit der Wärme des Ehrgeizes sich ermannen, um rascher ein Ziel der Pflicht zu erreichen.

Das sittliche Verlangen nimmt also das natürliche durch dieselbe Kraft in sich auf, durch die es unmittelbar und ursprünglich im menschlichen Daseyn hervortritt und die Vernunft mit der Sinnlichkeit zu einem individuellen und doch überthierischen Leben verbindet.

Von der Liebe zu Personen, deren Glück das unsrige wird, erhebt sich das Herz zu der allumfassenden

Ideen. Mit Ideen kann es freilich sein Glück nicht theilen; aber je reiner und inniger unser Interesse für das Wahre, Schöne und Göttliche wird, das im Urgrunde der Dinge mit dem Guten einerlei ist, desto mehr wünschen wir, daß Alles, was lebt, sich seines Lebens freuen, aber nicht anders, als den Gesetzen eines sittlichen Daseyns gemäß, Theil nehmen möge an dem wahren Lebensgenusse, der dann der unsrige ist.

IV.

Von den höchsten Grundsätzen der Sittenlehre.

Jetzt erst, nachdem aufgeklärt worden, was wir denn überhaupt wollen, wenn uns nach dem Guten verlangt, ist es Zeit, die Idee des Guten selbst, für die Anwendung zu sichern, und nach Maximen zu fragen, die man Sittengesetze, oder moralische Verhaltungsregeln nennt.

Wir haben gefunden, daß die Sittlichkeit überhaupt nicht auf dem Handeln nach einer Maxime beruhet, daß sie aber der Maximen bedarf, damit das Wollen mit dem Wissen harmonire, und verstandesmäßig geschehe, was der Idee des Guten gemäß ist.

Digitized by Google

Läßt sich kann aber, fragen wir hier noch ein Mal, das Wirkliche überhaupt erschöpfen durch eine Formel? Werden wir also nichts, nachdem der Verstand das Seinige gethan, dem Herzen ein Richtmaß zu geben, am Ende doch in mehr als Einem Falle unsre Zuflucht wieder zu den Gefühlen nehmen müssen, ohne deren Mitwirkung überdieß kein sittlicher Grundsatz entstehen kann?

1. Es kann gar keinen höchsten Grundsatz der Sittenlehre geben, außer dem durchaus unbestimmten: Handle der Idee des Guten gemäß.

Nur nach der Idee des Guten läßt sich beurtheilen, ob irgend ein Grundsatz sittlichen Werth hat. Weil nun aus der Idee des Guten an sich kein Grundsatz unmittelbar hervorgeht, so glaubten einige Moralisten, die Theo-

Digitized by Google

sie unbehren, und nun Dasjenige für gut erklären zu müssen, was einem obersten Grundsatze gemäß ist. Daß auf diese Art eine verkehrte Moral entsteht, die sich nur durch Machtsprüche retten kann, ist oben gezeigt.

Aber mit dem einzig möglichen höchsten Grundsatze der wahren Sittenlehre: „Handle der Idee des Guten gemäß!“ scheint die Vernunft im wirklichen Leben gar nichts ausrichten zu können. Denn der Zweck unsers Daseyns liegt in der Einheit der ewigen Weltordnung, die wir nicht kennen. Deswegen verliert sich die Idee des Guten, so fern sie objectiv ist, im Unendlichen; wie wir schon oben fanden; und objective Begründung eines höchsten Grundsatzes der Sittenlehre, ist unmöglich.

Eben dadurch aber trennt sich die praktische Philosophie von der theo-

retischen in der Würdigung der Grundsätze, daß sie auf objective Begründung Verzicht thut, und von der Analyse des sittlichen Verlangens ausgeht, dessen Wirklichkeit vorausgesetzt wird, ehe ihm ein Grundsatz dargeboten werden kann, nach dem es sich richte.

Die Analyse des sittlichen Verlangens hat gelehrt, daß das Sittliche im Menschen überhaupt nichts Anderes ist, als das unbedingte in ihm, oder Dasjenige in den menschlichen Bestrebungen, wodurch sich der Mensch unmittelbar und in den innersten Tiefen seiner Individualität über die bloße Animalität erhebt. Alles wahrhaft sittliche Handeln setzt deswegen voraus, daß der Mensch sich selbst vertraue, und daß er, Kraft dieses Vertrauens zu sich selbst, kein Thier seyn will, es folge aus dieser Behauptung seiner Würde, was da wolle.

Auch in der Erkenntnißart, deren der Mensch fähig ist, findet er das Ueberthierische seines Wesens. Er kann sich also wohl einbilden, er handle sittlich, wenn er nur in irgend einem logischen Sinne vernünftig handelt, das heißt, seiner Einsicht nach Grundsätzen folgt. Aber logische Vernünftigkeit kann mit der schaamlosesten Unsittlichkeit bestehen, und dieser sogar eine theoretische Sanction geben, wenn der Mensch in der Vorstellung, die er von seiner eigenen Natur hat, sich gröblich irrt.

Also kann auch die Maxime: „Handle vernünftig!“ ohne besondere und der Analyse des sittlichen Verlangens gemäße Bestimmung, auf keine Art den vacanten Platz eines höchsten Grundsatzes der Sittenlehre einnehmen.

2. Die wahre Bedeutung des höchsten Grundsatzes: „Handle der Idee

des Guten gemäß" offenbart sich unmittelbar und mittelbar durch das Bewußtseyn, mit welchem das sittliche Verlangen das natürliche in sich aufnimmt.

Aus dem Bewußtseyn entspringen die Grundsätze, die wir die guten nennen, nicht so, als ob das sittliche Bewußtseyn oder Gewissen selbst erst mit der Ahndung eines höchsten Grundsatzes anfinge.

Das Gewissen unter der Autorität eines höchsten Grundsatzes ist ein künstliches, keineswegs ein natürliches oder allgemein-menschliches Gewissen. Der Philosoph selbst würde dieses künstliche Gewissen für ein erkünsteltes und irriges ansehen müssen, wenn er, um sich in seinen sittlichen Reflexionen bis zum Gipfel der Grundsätze zu erheben, etwas anders thäte, als die existirenden Data der wahren Sittlichkeit in dem

früheren Bewußtseyn zusammenzulesen, in welchem noch kein Grundsatz entscheidet.

In dem unerkünstelten Bewußtseyn, auf welches alle wahre Sittenlehre erbaut werden muß, vereinigen sich die sittlichen Bestrebungen mit den natürlichen. Es ist kein logischer Reflexionsproceß, sondern das Streben nach Einheit des wirklichen Wollens selbst, was wir voraussetzen, wenn wir sagen, der Mensch habe von Natur ein Gewissen.

Wo der Syllogismus den Willen lenket, da entsteht die secundäre Gewissenhaftigkeit, an welcher der Irrthum gewöhnlich mehr Antheil hat, als die Wahrheit. Das irrende Gewissen, wie es bei den älteren Moralisten heißt, ist ein solches syllogistisches Gewissen, das der Mensch sich macht, indem er falschen Grundsätzen die leere Stelle der wahren einräumt.

Durch daſſelbe Bewuſtſeyn, aus welchem die Idee des Guten ſtammt, verwandelt ſich die unbeſtimmte Maxime, dieſer Idee gemäß zu handeln, in die beſtimmte: Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt in der reinſten Harmonie der Beſtrebungen, durch die ſich das Menſchliche in dir von dem Thieriſchen ſcheidet.

Was wäre denn ſonſt die Würde der menſchlichen Natur, von der man ſo vieles geſprochen? Und was hätte der Menſch anders für einen Begriff von wahrem Zwecke ſeines Daſeyns, als durch den Glauben an die Würde ſeiner Natur?

Es iſt das überthieriſche Act der Geiſtesthätigkeit, wodurch der Menſch, ſeinem Bewuſtſeyn vertrauend, in eine neue Sphäre des Daſeyns eintritt, in der er nichts thun will, was nicht der

Harmonie eben der Bestrebungen genüß ist, durch die er ein Mensch im höchsten Sinne des Worts ist.

Der Canon der Sittlichkeit ist und bleibt für den Menschen die reinste Menschlichkeit oder Humanität.

Auch wer an keine göttliche Weltregierung und an keinen metaphysischen Zweck seines Daseyns glaubt, weiß doch, so gewiß er überhaupt etwas weiß, daß ihn nach etwas verlangt und daß er immer ein Ziel erreichen will, wenn gleich nicht immer ein deutlich erkanntes. Wer nun über sich selbst das Urtheil aussprechen muß, daß ihn gewiß nichts weiter verlange, als, so viel als möglich seines Lebens zu genießen, der glaube, wenn er kann, daß dieß der Zweck seines Daseyns sey. Er sehe dann zu, wie er sich mit der Natur vertrage, die er durch Genuß erschöpfen will, und wie er sich selbst

besteht, wenn er, um sorgenloser zu genießen, das Leben der Liebe und Freiheit nach sittlichen Ideen verschmäht, oder wenn er den sittlichen Lebensgenuß mit dem unsittlichen auf die Wage wirft, um beide nach dem Gewicht zu taxiren.

Handle übereinstimmend mit dir selbst! sagt dem Menschen das Bewußtseyn, durch das er ein Mensch ist. Aber was ist denn das wahre Selbst in ihm? Nicht das selbstische, das Alles auf sich bezieht, sondern das höhere, das durch Liebe und Freiheit nach sittlichen Ideen aus sich selbst hinaus geht. Dieses höhere Selbst heißt deßwegen das wahre, weil es sich mit der Vernunft im eigentlichen Sinne, oder mit dem Vermögen entwickelt, nach ewiger Wahrheit zu forschen und an eine Bestimmung zu glauben.

„Handle übereinstimmend mit dir selbst" heißt nicht bloß: „Widerspruch

dir selbst nicht. Es heißt: Bleibe dir selbst getreu im Bewußtseyn eines Strebens nach der reinsten Harmonie der Kräfte, durch die du ein Mensch bist, oder, was hier dasselbe sagt, durch die sich das Menschliche in dir von dem Thierischen scheidet.

Laß dich nicht blenden durch den logischen Reiz des Gedankens, ein Abstractum in deiner Person repräsentiren, oder, nach allgemeinen Begriffen nicht anders, als methodisch existiren zu wollen. Aber unterwirf deine individuellen Triebe den Gesetzen, ohne deren Beobachtung die Menschheit in dir sich selbst vernichten, und entweder vor der gemeinen Thierheit zurücktreten, oder einem Eigensinne weichen müßte, der nicht edleren Ursprungs ist, als die gemeine Thierheit.

Die Gesetze, denen du dich unterwerfen sollst, gehören eben so wesentlich

Digitized by Google

zur wahren Menschheit in dir, als die Liebe, die nicht blinde Parteilichkeit seyn soll, und als die Freiheit, die sich nicht geltend machen soll, auf Kosten des Rechts und der Pflicht. Handle also nach Grundsätzen des Rechts und der Pflicht.

Traue keinem Grundsatze, den du nicht geprüft hast. Wo dein unbefangener Verstand dir nicht rathen kann, da folge mit Zuversicht den sittlichen Gefühlen deines Herzens. Aber wolle nicht länger blindlings handeln, als, bis du einsiehst, was zu thun ist; und strebe unermüdet nach der bestimmten Einsicht.

Folge so weit du mit Maximen ausreichen kannst, keinen andern, als solchen, von denen du wollen kannst, daß sie Principien einer allgemeinen Gesetzgebung werden möchten. Denn nur das kann ja Pflicht für dich

seyn, was der Einheit und Ordnung der Zwecke aller vernünftigen Wesen gemäß ist. Aber bilde dir nicht ein, durch irgend eine Maxime die Einheit deiner sittlichen Bestrebungen erschöpfen zu können, oder, daß du überhaupt nur in so fern etwas werth seyst, als du einer Maxime nachlebst.

Die Absicht, der Idee des Guten getreu zu seyn, nicht die Einsicht, oder gar der Erfolg, bleibe dir der Maßstab des sittlichen Werths deiner selbst und Anderer; aber vergiß nicht, daß die wahrhaft gute Absicht mit dem Bedürfniß der bestimmtesten Einsicht verbunden ist; daß du das Gute thun sollst, damit es geschehe, also um des Erfolgs willen; und daß du den sittlichen Werth oder Unwerth Anderer nur aus dem Zusammenhange ihrer äußern Handlungen errathen kannst, weil kein Sterblicher

vermag, in die Brust des Andern zu schauen.

Lebe der Natur gemäß; aber nicht im cynischen Sinne, als ob die Natürlichkeit, die der Mensch mit dem Thiere theilt, auch dem Menschen ziemte. Die wahrhaft menschliche Natürlichkeit fängt erst da an, wo das sittliche Verlangen das natürliche in sich aufnimmt.

Strebe nach Vollkommenheit; nämlich nicht nach einem Abstractum dieses Namens, sondern nach vollendeter Entwickelung der Harmonie des sittlichen und natürlichen Verlangens in den innersten Tiefen deiner Individualität.

Suche dein wahres Glück, das heißt, schäme dich, dein Leben im Genuß zu verschwelgen, oder wohl gar durch methodisches Streben nach einem

Maximum des Genießens zugleich gegen die Natur und sein sittliches Bewußtseyn zu fehlen; aber schäme dich nicht des edeln Lebensgenusses, der aus der Harmonie der Sittlichkeit und Natur von selbst entsteht; und freue dich überhaupt des Guten.

Befördere das allgemeine Beste; also nicht das allgemeine Schlimmste, das unvermeidlich würde, wenn jedes Individuum nach Maßgabe seiner Einsicht dem gerechten Willen Anderer vorgreifen und nach eigenen Begriffen von Glückseligkeit, die ewige Weltordnung handhaben wollte, so weit sein Arm reicht. Das ist ja eben das moralische Gesetz der ewigen Weltordnung, daß, weil Keiner begreift, was der letzte Erfolg der größten, wie der kleinsten Handlung im Verhältnisse zum Ganzen ist, Jeder an seinem Platze den sittlichen Ideen gemäß lebe und wirke, und überzeugt sey, daß dann das allge-

meine Beste auch durch ihn mitbewirkt wird, wenn er so, und nicht anders, seinen Platz ausfüllt.

Was du willst, das dir geschehe, das thue Andern; aber mit Verstand, und nach richtiger Beurtheilung des Unterschieds zwischen deinen und Anderer vernünftigen Wünschen, damit du nicht deine Individualität Andern aufdringest, oder, indem du die besondern Verhältnisse, in denen Andere leben, mit den deinigen wechselst, von deinem Willen unrichtig auf den ihrigen schließest.

Habe nicht immer den Kopf voll von Pflichtmaximen, sondern warte mit Lust und Liebe deines Berufs, und übe dich im Guten so, daß es dir so natürlich werde, wie das Athmen.

Wenn dein Blick sich bis zum absolut Guten erhebt, und von dieser Höhe

zurückkehrt in den Kreis der Dinge, die dich umgeben, dann versuche, zu verstehen, in welchem Sinne das höchste Gebot eines großen Sittenlehrers nicht mehr lautet: „Thue dieß oder das;“ sondern: „Liebe Gott über Alles, und deinen Nächsten wie dich selbst.“

Durch das Bewußtseyn des Göttlichen werde die Scheidung des Menschlichen von dem Thierischen in dir vollendet.

4. Die verschiedenen Formeln des Grundsatzes der reinsten Humanität, über welchen sich die Sittenlehre, ohne der Natur und dem Bewußtseyn ungetreu zu werden, nicht erheben kann, drücken nichts anderes aus, als die verschiedenen Verbindungen des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen auf der einem, und auf der anderen Seite mit dem logischen Bedürfnisse der Consequenz.

Wie wäre es auch anders möglich gewesen, daß Männer von hellem Verstande und erprobter Güte der Gesinnung, auf die verschiedenen Maximen gerathen konnten, um mit sich selbst einig zu werden? Jeder von ihnen konnte seine Maxime mit einem Scheine von Gründlichkeit vor seinem Bewußtseyn rechtfertigen, weil sie etwas von dem enthielt, was zur Vereinigung des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen und mit dem logischen Bedürfnisse der Consequenz erfordert wird.

Man könte deßwegen, weil so manche Grundsätze einer gewissen Hinsicht für den höchsten unter den sittlichen Maximen gelten kann, auch eine Maxime für das Criterium der streitenden Moralsysteme geltend haben, nämlich diese: Sache in jedem System zu entdecken, wie es möglich war, daß der Urheber dieses Systems auf solche Principien gerathen konnte, ohne sich von

in seinem eigenen Bewußtseyn Lügen zu strafen. Nur, wo vom Nutzen der Tugend gesprochen wird, als ob sie ihren Werth den Umständen verdankte, da schlage das Buch zu.

Nach dieser Maxime entdeckt man zum Beispiel, wie es kam, daß unter den Moralsystemen der Alten, nur der Stoicismus im Großen und Ganzen des wirklichen Lebens auffallend herrliche Wirkungen hervorbrachte, ob er gleich der Natur trotzte und sich selbst widersprach. Der Stoicismus begeisterte das Gemüth zur reinsten Achtung und Liebe des Guten, ohne es niederzuschlagen, durch kategorische Imperative. Voll dieses Gefühls, konnte der Stoiker nicht anders, als edel handeln, obgleich die Lehre, daß der Weise um seiner selbstwillen nach vollendeter Selbstherrschaft der Vernunft streben müsse, geradezu der andern Lehre widerspricht, daß der Weise das

Gute schlechthin thun soll, weil es gut ist.

Der echte Epikureismus stellte das Liebenswürdige einer sittlichen Gesinnung in ein solches Licht, daß die Tugend auch dem Wollüstlinge, der nur genießen will, als etwas erscheinen muß, das an sich schon den reinsten Genuß gewährt und jeden andern Genuß erhöhet. So wurde der epikureischen Genußlehre das Siegel der Humanität aufgedrückt, ob sie gleich durch consequente Fortsetzung ihres ersten Grundsatzes, daß das Gute nur als ein Vergnügen zu schätzen sey, zu denselben schamlosen Resultaten führte, zu welchen sich die cynische Schule öffentlich bekannte.

8. Alle Formeln aber, in welche sich der Grundsatz der reinsten Humanität ohne Mißdeutung einkleiden läßt, dür-

sen das Individuelle im Menschen nicht erdrücken.

Sittliche Bildung ist nicht Aufopferung des Individuellen im Dienst einer Regel.

Das müßte ein absolut verworfenes, von Natur schlechthin teuflisches Individuum seyn, das nicht in irgend einer Beziehung einiges Wohlgefallen am Guten fände.

Wir setzen also in jedem Menschen mit der natürlichen Anlage zur sittlichen Bildung auch irgend eine angeborne Neigung zum Guten, das gute Princip in ihm, voraus. Diese Neigung richtet sich aber nach den natürlichen Anlagen, die ins Unendliche verschieden seyn können, so verschieden wie die Individualität selbst in der allgemeinen Form der menschlichen Natur.

Digitized by Google

Nur durch Cultur des Individuellen der Anlagen entwickelt sich die Einheit des sittlichen und natürlichen Verlangens, nach Grundsätzen, die diese Entwickelung befördern. Solche Grundsätze sind aber nicht diejenigen, die nur die Freiheit beschränken, als ob der Wille nie von selbst auf das Gute gerichtet wäre.

Die beschränkende Moral ist nur die verbietende. Sie bezeichnet die Grenzen, vor denen die Individualität selbst zurücktreten muß, wenn sie nicht in das Gebiet der Unsittlichkeit übergehen will.

Diese verbietende Moral wird in der Anwendung um so entbehrlicher, je besser der Mensch entweder von Natur ist, oder durch sein eigenes Verdienst wird. Wo sie aber noch Stoff zur Anwendung ihrer Verbote findet, da muß sie eisern seyn; denn da entscheidet sie unbedingt

Digitized by Google

für alle Naturen, ohne auf individuelle Anlagen zur Widerspenstigkeit zu achten. Unrecht bleibt Unrecht, Laster bleibt Laster, die natürliche Widerspenstigkeit gegen das Gute entstehe woher sie wolle.

Nur die höhere Moral, die für das Gute begeistert und nicht bloß, so weit sie gebieten kann, für jeden Fall des Thuns und Lassens entscheidet, richtet sich nach den individuellen Anlagen zum Guten, und kann deßwegen nicht völlig eine und dieselbe seyn für Alle.

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Grundsätze zur Anwendung der allgemeinen Theorie des Guten.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Grundsätze zur Anwendung der allgemeinen Theorie des Guten.

Einleitung.

Uebersicht der moralischen Wissenschaften.

Die allgemeine Theorie des Guten ist die Grundlage aller moralischen Wissenschaften. Man nenne sie, wenn man keinen neuen Namen erfinden will, mit dem alten: allgemeine praktische Philosophie. Was Andere, zum Beispiel die Wolfische Schule, unter diesem Titel zusammen fassen, werde

zu einer andern Zeit nach seinem Werthe geprüft.

In einem gewissen Sinne kann die allgemeine Theorie des Guten auch, wie in der Kantischen Schule, Metaphysik der Sitten heißen; denn sie steht und fällt mit dem Bewußtseyn des Uebersinnlichen in der menschlichen Natur, obgleich das Uebersinnliche immer nur in Verbindung mit der menschlichen Natur, also nicht eigentlich metaphisisch, das heißt, nicht als etwas an sich, erkannt wird.

Nach der allgemeinen praktischen Philosophie, die von der reinen Idee des Guten ausgeht, können wir nicht mehr glauben, durch den Gegensatz der Pflichtenlehre und Rechtslehre die Sittlichkeit zu erschöpfen. Also dürfen wir auch nicht zwei Wissenschaften dieses Namens, als erstgeborne Zwillingstöchter der allgemeinen praktischen

Philosophie einander so gegenüber stellen, wie es in neueren Zeiten fast immer geschehen.

Aber wenn die Wörter Tugendlehre und Pflichtenlehre nicht, wie bei Kant, Einerlei bedeuten sollen, so wird eine Tugendlehre die erste unter den abgeleiteten moralischen Wissenschaften seyn. Denn Tugend nennen wir ja die Uebereinstimmung eines wirklichen inneren und äußeren Lebens mit der Idee des Guten. Die Theorie dieser Uebereinstimmung erkennt also keine andere Wissenschaft über sich an, als die allgemeine Theorie des Guten selbst. Aber nur durch Anwendung der allgemeinen Theorie des Guten selbst, kann eine Tugendlehre entstehen. Sie setzt also auf der einen Seite eben so viele Kenntniß des wirklichen Lebens und der natürlichen Anlagen der Menschen, als auf der andern Seite Kenntniß der Principien voraus. Die an-

faßt das Ganze der menschlichen Gesinnung. Sie schränkt sich also nicht nur auf den Unterschied zwischen Rechten und Pflichten ein. Sie ist die Wissenschaft der Bildung eines sittlichen Charakters, nach Maßgabe der natürlichen Anlagen.

Was die Tugendlehre als System leistet, ist gerade das wenigste von dem, was von ihr verlangt wird. Denn, daß der Mensch nach Grundsätzen sich selbst in ein personificirtes System verwandle, ist gerade so unmöglich, als es, wie oben gezeigt worden, unsittlich ist, es zu wollen.

Die Tugendlehre enthält die Wissenschaft der Tugenden, das ist, der guten Eigenschaften, durch deren Harmonie im Innersten der Individualität der ganze Mensch ein tüchtiger Mensch wird, so wie er ist und lebt, und nach Maßgabe seiner natürlichen Anlagen

sich der Vollkommenheit eines sittlichen Charakters nähert.

Die Wissenschaft der Tugenden sagt nie: „Du sollst!“ Sie gebietet so wenig, als sie verbietet. Sie analysirt nur die verschiedenen Formen der Uebereinstimmung eines wirklichen Lebens mit der Idee des Guten. Der Zweck dieser Analyse ist, das vielfache, an charakteristischen Zügen unerschöpfliche, und doch immer, in der Beziehung auf die Idee des Guten, sich selbst gleiche Bild der sittlichen Vortrefflichkeit, in seiner ganzen Würde und Schönheit, dem Auge des Geistes näher zu rücken, damit der individuelle Charakter in ihm sich spiegle.

Kein System entspricht dem Bilde der sittlichen Vortrefflichkeit; und eben so wenig entspricht ihm ein wirklicher Charakter. Denn woher nähme auch das beste System ein Zeichen des indivi-

dualen Lebens? und woher nähme der beste Charakter in der wirklichen Welt das Zeichen der Vollendung?

c) Das Bild der sittlichen Vortrefflichkeit ist und bleibt ein Ideal, das sich, wie alle Ideale, als unerreichlich verliert. Eben deswegen läßt es sich auch nicht einmal als Bild durch Abstraction erschöpfen. Was der Verstand davon ergreifen und festhalten kann, ist nichts weiter, als eine Summe von Eigenschaften, durch die sich das Wirkliche im Leben bald so, bald anders, auf das Ideale bezieht. Auch diese Beziehungen sind unerschöpflich an Mannigfaltigkeit. Denn die wirkliche Tugend ist nie in zwei oder mehreren Charakteren völlig eine und dieselbe.

Nach der unendlichen Verschiedenheit der individuellen Anlagen zum Guten, richtet sich die sittliche Einheit der Gesinnung, und folglich auch

die innere Harmonie der guten Eigenschaften.

Durch die Wissenschaft der Tugenden kann also auch nicht eine allgemeine Rangordnung unter ihnen eingeführt werden. Keine Tugend darf fehlen, wo ein sittliches Ganzes sich bildet. Aber nach den verschiedenen Anlagen zum Guten entwickeln sich die Tugenden in verschiedener Ordnung. Der Großmüthige muß von der Großmuth den Weg zur strengen Gerechtigkeit finden lernen; der Freund der strengen Gerechtigkeit ist von Natur selten großmüthig; er muß sich in den liberalen Tugenden üben, damit seine Gerechtigkeitsliebe nicht in unsittliche Härte ausarte.

Besonders ändern sich die Verhältnisse der Tugenden zu einander im bürgerlichen Leben, wo der bürgerliche Beruf und der Stand in Betracht kom-

men. Der Staatsmann, der Gelehrte, der Künstler, der Soldat, der Handwerker, können nicht auf gleiche Art jeder seinen Platz ausfüllen; die Tugend, die in der Seele des Einen über den übrigen Tugenden wie eine Fürstinn vorangehen und emporragen muß, tritt also in der Seele des Andern zurück und mischt sich unter das Gefolge der guten Eigenschaften, die die herrschende Tugend begleiten.

Da die Tugendlehre das Ganze der menschlichen Gesinnung umfaßt, so kommt ihr zu, was die Pflichtenlehre so wenig, als die Rechtslehre, leisten kann, zu zeigen, wie der Mensch in gewöhnlichen und ungewöhnlichen Fällen am sichersten sich auf sich selbst verlassen, und als ein sittliches Ganzes wirken kann, indem das sittliche Verlangen das natürliche in sich aufnimmt. Die Tugendlehre entwickelte also auch den wahren, trotz aller Mißdeutung und

Verspottung, unentbehrlich gebliebenen Begriff der Glückseligkeit. Bei dieser Gelegenheit erneuert sie die alte Lehre von den Gütern des Lebens. In diesem Sinne erscheint die Tugendlehre als Weisheitslehre, genau so, wie bei den Alten.

Aber in der Idee einer sittlichen Bildung, die das Ganze der menschlichen Gesinnung umfaßt, liegt, wie die allgemeine Theorie des Guten lehret, die Nothwendigkeit, Pflichten zu erfüllen und Rechte gelten zu lassen.

Könnte der Mensch immer mit wahrer Einheit seiner Bestrebungen als ein Ganzes auf sich und Andere wirken, so würde es genug seyn, daß er durch Freiheit sich zu vervollkommnen suchte, das ist, sich in den Tugenden übte, deren Inbegriff die sittliche Vortrefflichkeit ist. Er würde dann von selbst jede Pflicht erfüllen und seines Menschen-

Recht verletzen. So dachten sich vermuthlich auch die Alten die Sache, da sie die Lehre von den Pflichten nur als ein Kapitel der Tugendlehre abhandelten, und eine, von beiden noch zu unterscheidende, allgemeine Rechtslehre nicht einmal problematisch entwarfen.

Aber das Nothwendige, das im Bewußtseyn als gebietendes Gesetz einer höheren Weltordnung hervortritt, wenn das sittliche Wesen seine Individualität der Welt anzupassen versucht, bindet durch eine unerklärbare Reflexion, wie eine überirdische Macht, den Guten, wie den Schlechten. Das Gesetz ist, als Gesetz, nur eines für Alle. Es spricht sein gewaltiges „Du sollst" zu jedem Widerspenstigen. Und wer ist nicht in bösen Augenblicken widerspenstig? Wer steht so hoch, daß er nicht öfter noch, als er sich selbst gestehen mag, mit sich selbst kämpfen muß, um

keine Pflicht zu thun und keines Menschen Recht zu verletzen?

Wo der Streit des Menschen mit sich selbst anfängt, da bilden sich durch sittliche Reflexion, nach den Ideen der Pflicht und des Rechts, die allgemeine Pflichtenlehre und die allgemeine Rechtslehre. Beide beziehen sich gegenseitig auf einander. Beide aber unterscheiden sich in der Lehre von den Tugenden, die da entspringt, wo die Gesinnung ganz und ungetheilt wirkt.

Auf dem Wege, den die allgemeine Theorie des Guten gebahnt hat, kehrt die Sittenlehre mit allen ihren Theilen zurück zur Idee der Philosophie überhaupt. Da entwickelt sie die dunkle Beziehung des Guten auf das Wahre im Bewußtseyn der höchsten Bestrebungen, deren das denkende Wesen fähig ist, wenn es sich selbst zugleich

als ein sittliches und also rein wahrheitsbedürftiges Wesen findet. Da vernehmen wir von neuem die Frage: Ist denn das Alles, was ich mir als Pflicht und Recht und überhaupt als gut denke, nun auch theoretisch wahr und gewiß, so wahr, wie ich lebe?

Hier, wo die praktische Philosophie in die theoretische übergeht, endigen sich die moralischen Wissenschaften als solche. Das sittliche Verlangen verliert sich in das religiöse.

Das Herz sucht eine absolute Vergewißigung seiner Sittlichkeit. Entweder muß eine Religionslehre das Lehrgebäude der moralischen Wissenschaften auch für das Bedürfniß des innern Friedens vollenden; oder der gute Wille muß sich so fest auf sich selbst verlassen können, daß ihn auch der gewagteste Zweifel nicht aus seiner Bahn reißt.

Unter den resultirenden Wissenschaften, die sich unmittelbar an die moralischen anschließen, sind die merkwürdigsten die Pädagogik und die Politik. Jene entsteht durch zweckmäßige Vereinigung moralischer, psychologischer und physiologischer Wahrheiten, in Beziehung auf die nöthige Bildung eines Wesens, das sich selbst erst bilden lernen soll.

Auf eine ähnliche Art beschäftigt sich die Politik, nämlich die wahre und gute, mit den Mitteln, auf die beste, leichteste und natürlichste Art den Zweck des Staats zu erreichen. Dazu gehören, außer den moralischen Principien und Resultaten, eine Menge statistischer und historischer Kenntnisse, die außerhalb des Gebiets der Philosophie liegen.

Digitized by Google

Nur die ersten Wahrheiten der Tugendlehre, der Pflichtlehre, und der philosophischen Rechtslehre sollen in den folgenden Aphorismen erläutert, oder wenigstens angedeutet werden.

Digitized by Google

I.

Die Lehre von der sittlichen Vortrefflichkeit überhaupt, oder von den Tugenden und den Gütern des Lebens.

Die ersten Wahrheiten, von denen die allgemeine Theorie des Guten ausging, müssen in Erinnerung gebracht werden, wenn wir verstehen wollen, wie sich ein vortrefflicher Charakter im wirklichen Leben durch die Harmonie der Eigenschaften, die wir Tugenden nennen, entwickelt und bildet. Wir kehren also zur reinen Idee des Guten zurück.

1. Der ideelle Begriff des Guten selbst, auf welchen sich das Gute der Eigenschaften eines wirklichen Charakters bezieht, wird in der Anwendung näher bestimmt, durch sein Zusammentreffen mit den Begriffen des Sch-

nen, Rühmlichen, Nützlichen, Edeln, und Vollkommenen.

Das Gute wird zum Schönen, wenn die Harmonie des sittlichen und natürlichen Verlangens aus der natürlichen Anlage zur menschlichen Vortrefflichkeit, nicht durch Einsicht, sondern durch freies Wohlgefallen sich entwikkelt. Das begeisterte Gemüth kennt dann nichts Schöneres, als das Gute. Es ahndet alle Tugenden, deren die Menschheit fähig ist. Es sucht ein Bild der sittlichen Vortrefflichkeit, und einen Gegenstand, der dem Bilde gleiche. Es kann dann nichts lieben, als das Gute.

Der erste Schritt zur sittlichen Selbstbildung auf dem Wege, den die Natur, nicht die Schule, gebahnt hat, ist Dauer dieses freien Wohlgefallens am Guten oder des ästhetisch-sittlichen Interesse.

Digitized by Google

Wer das menschliche Herz nicht von Grund aus verkennt und nicht durch falsche Gegensätze von Sittlichkeit und Sinnlichkeit getäuscht wird, der kann das freie, noch durch kein Gesetz gefesselte Wohlgefallen, das der Mensch von Natur, kraft des Guten Princips in ihm, am Guten findet, nicht verwechseln mit irgend einem sinnlichen Interesse. Jenes höhere Interesse in sich rein zu halten, ist nicht leicht; aber es ist der Anfang aller sittlichen Bildung. Mit ihm wird das Große und das Liebenswürdige einer Gesinnung, die sich über jedes andere Interesse und bis zur Idee der reinsten Vortrefflichkeit erhebt, unmittelbar empfunden.

Wer das Große und Liebenswürdige einer Gesinnung empfindet, die sich in der Einheit des natürlichen und sittlichen Verlangens bis zur Idee der reinsten Vortrefflichkeit erhebt, der kann kaum fassen, wie irgend ein menschli-

Digitized by Google

ches Streben verdiene, gepriesen zu werden, außer diesem. Nur das Gute in der Gesinnung ist ihm das Rühmliche. Denn worauf beziehen sich Lob und Tadel anders, als auf irgend eine Vorstellung von Vortrefflichkeit? Und nur jene Vortrefflichkeit ist die wahre. Auf sie bezieht sich alle Ehre des Menschen.

Aber das Nützliche, hat denn das nicht auch seinen Werth? Ist es nicht auch in seiner Art Eins mit dem Guten? Wer kann daran zweifeln, wenn es nicht bei der gemeinen Bedeutung des Wort stehen bleibt?

Daß der Mensch sich satt esse, mit Vergnügen satt esse, für seine Gesundheit sorge, und überhaupt keinen Mangel an den Dingen leide, die zur Befriedigung der physischen Bedürfnisse einer unverdorbenen Natur gehören, ist sehr vernünftig. Die Dinge und

die Beschäftigungen, die zur Erreichung dieses Zwecks dienen, sind also nützlich.

Aber wo das höhere Bedürfniß im Menschen anfängt, da erhält auch das Nützliche eine höhere Bedeutung. Nützlich im moralischen Sinne ist das Gute selbst, so fern es als etwas Relatives in einzelnen Bestrebungen und Handlungen gedacht wird, und in dieser Beziehung, als das Mittel dient, sich zur Idee der sittlichen Vortrefflichkeit zu erheben.

Die Wissenschaften sind unmittelbar nützlich, nicht etwa, weil sie den Bedürfnissen der cultivirten Thierheit schmeicheln, und nach Zeit und Umständen auch ihren Mann nähren, sondern, weil sie der Vernunft überhaupt den Sieg bereiten, ohne den das Gute nicht herrschen kann, das selbst da, wo es nur als Gegenstand des Herzens er-

Digitized by Google

scheint, dem Innersten der Vernunft angehört, und in ihr ursprünglich mit dem Wahren Eins ist.

Die schönen Künste sind unmittelbar nützlich, eben darum, weil ihr Gegenstand das Schöne ist, das sich in der freien Entwickelung der geistigen Kräfte zu den Ideen des Wahren, Guten und Göttlichen gesellt, und die sittliche Vortrefflichkeit im Innersten des Gemüths weckt und begleitet.

Wo der höhere Nutzen sich von dem gemeinen trennt, da ist das Nützliche auch nicht verschieden von dem Edeln.

Das Edle ist überhaupt das Gegentheil des Gemeinen. Eine edle Gesinnung erhebt sich also auch über die gemeine Rechtlichkeit, die nichts weiter ist, als ein Inbegriff der besonderen Tugenden, die wir die für-

Digitized by Google

gerlichen nennen. Rechtlich ist, wer den Weg geht, den das Gesetz vorgezeichnet hat, also, auch keines Menschen Rechte kränkt, und in der Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse nicht ausschweift. Ein durchaus rechtlicher Mensch ist eine eben so herrliche, als seltene Erscheinung. Aber ein solcher Mensch bleibt auch nicht stehen bei der bloßen Rechtlichkeit. Sein Charakter hat edle Züge.

Der wahre Adel der Gesinnung kann nur Demjenigen zugesprochen werden, der mit der reinsten Liberalität, aus inniger Liebe zum Guten, erzeigt sich, in welcher Gestalt es wolle, Alles, was der Menschheit Ehre macht, mit empfindet, in seinem Wirkungskreise so thätig zu befördern sucht, und, wo er es befördern kann, auch seinen erlaubten Privatvortheil so weit aus dem Gesichte verliert, daß es ihm nicht mehr einfällt, das Gute, für das er sich so

Digitized by Google

interessirt, einem andern Interesse unterzuordnen.

Nach Adel der Gesinnung kann man aber nicht unmittelbar streben, wenn man weiß, was sittliche Bildung ist. Man ist mehr, oder weniger, edel, je nachdem man auf einer höheren, oder niedrigeren Stufe der Vollkommenheit steht, nach der man unmittelbar streben soll.

Gut und Vollkommen sind so nahe verwandte Begriffe, daß jedes Tugendsystem sich der Idee der Vollkommenheit anpassen lassen muß. Denn das Vollkommene im allgemeinen Sinne ist ja überhaupt Dasjenige, dem in einer bestimmten Hinsicht nichts hinzugesetzt und nichts entzogen werden darf, weil es, so wie es ist, der Idee entspricht, nach welcher sein Daseyn mit sich selbst übereinstimmt. So nennen wir sogar Naturprodukte in ihrer Art

vollkommen, wenn ihre Bildung ohne Mängel und ohne Ueberfluß der Idee entspricht, nach welcher die Natur ein bestimmtes Ziel der Bildung erreichen zu wollen scheint.

Ein Crystall heißt vollkommen, wenn sein chemisches Daseyn nach einem gewissen Typus der geometrischen Bestimmtheit in sich selbst abgeschlossen ist, und folglich jeder Theil mit jedem andern dem Typus gemäß, ein regelmäßiges Ganzes bildet. Eine Pflanze bedarf schon zu ihrer relativen Vollkommenheit nicht mehr der völligen Uebereinstimmung mit einem Typus. Wenn nur der organische Lebensproceß in ihr mit seiner ganzen Kraft nach den Gesetzen einer zusammenstimmenden Entwikkelung aller ihrer Theile ungehindert wirkt, so erreicht sie das Ziel der Bildung in ihrer Art, obgleich keine vollkommene Pflanze von einer gewissen Art einer andern eben so vollkommenen

Pflanze, die zu derselben Art gehört, weder von außen, noch von innen vollig gleich ist. Denn in der Pflanze bewirkt schon das Individuelle, das wir die Pflanzenseele nennen, eine unendliche Menge von Abänderungen. Am wenigsten aber liegt der sittlichen Vollkommenheit, die der Inbegriff aller Tugenden, oder die Tugend selbst ist, ein bestimmter Typus so zum Grunde, daß alle Menschen, die nach wahrer Vollkommenheit streben, einander in ihrer ganzen Denk- und Sinnesart um so ähnlicher werden müßten, je vollkommener sie werden.

Die reine Individualität, die nur mit Freiheit wirkt, und die Grundlage aller sittlichen Bildung ist, steht von Natur in einem solchen Verhältnisse zu den allgemeinen Regeln, daß wohl ein täuschender Tugendmechanismus, aber keine wahrhaft sittliche Bildung erreicht werden kann, wenn Jemand anders,

als seinen individuellen Anlagen gemäß, nach Vollkommenheit strebt.

Niemand also soll sich anders, als seinen individuellen Anlagen gemäß, eine Tugend idealisiren. Niemand soll die sittliche Vortrefflichkeit eines Andern unbedingt als Muster nachahmen. In seinem Innersten selbst soll Jeder einheimisch werden, um in sich zu erfahren, ob er sich wirklich einer sittlichen Uebereinstimmung mit sich selbst erfreuet, wenn er nach dieser, oder jener Form der Vollkommenheit strebt.

Jeder soll sich bestreben, ganz und gar er selbst zu seyn. Dann wird er von selbst inne werden, wie weit er noch vom Ziele entfernt ist, so lange ihm die höhere Einheit seines innersten Wesens, oder die vollendete Einheit des sittlichen und natürlichen Verlangens fehlt.

Digitized by Google

Auch ein Bösewicht kann vor der Welt auf seine Individualität trotzen, und sagen, genau so, wie er es mache, sey es ihm recht; aber wenn er kein absoluter Teufel ist, muß er sich dennoch von seinen Begierden zerrissen fühlen.

2. Die Idee der sittlichen Vollkommenheit verlangt also, daß Jeder seinen Anlagen gemäß, strebe, im Gefühle der Einheit seines sittlichen und natürlichen Verlangens Eins und ein Ganzes zu seyn, und in allen Verhältnissen des Lebens einen Charakter zu behaupten.

Das Trugbild einer charakterlosen Tugend kann uns nur so lange täuschen, als man es gut meint, ohne bestimmt zu wissen, was man will.

Es ist unmöglich, daß ein Mensch bestimmt wisse, was er will, wenn er nicht seine Individualität geltend macht,

Digitized by Google

deren Beharrlichkeit in einer bestimmten Einheit der Bestrebungen und Zwecke Dasjenige ist, was wir Charakter nennen.

Die charakterlose Tugend ist nur ein Aggregat von guten Eigenschaften ohne sittliche Einheit. Der Charakterlose, wenn er es auch noch so gut meint, kann sich auch in seinen besten Bestrebungen nicht einmal auf sich selbst verlassen. Nur in Ermangelung eines Charakters, der die guten Eigenschaften in lebendiger Einheit und Synergie erhält, ist die schwache Gutmüthigkeit etwas werth.

Wenn aber Charakter, in der erklärten Bedeutung des Worts, zur sittlichen Vollkommenheit so wesentlich gehört, wie der Stamm zu den Zweigen; wie soll denn die schwache Gutmüthigkeit es anfangen, sich durch freie Selbstbildung in einen Charakter

zu verwandeln? Wird der Charakterlose nicht noch mehr irre in sich selbst werden, wenn er in seiner Person nach Grundsätzen die Idee eines bestimmten Charakters zu realisiren versucht?

Wenn nicht die Natur selbst in jedes Gemüth den Keim eingepflanzt hätte, aus welchem der Stamm, den wir Charakter nennen, immer erwachsen kann, obgleich selten erwächst, so gäbe es auch keine sittliche Bildung des Charakters. Was Beispiel und Erziehung, das Wort im weitesten Sinne genommen, bewirken können, daß dieser Keim gedeiht, lehrt die Geschichte ganzer Nationen.

Wollt ihr Charaktere in Masse und in ihrer ganzen Kraft erscheinen und handeln sehen, so leset die Geschichte der Republiken, und beobachtet Republikaner, so viel als deren noch giebt. An den wahrhaft republikanischen Cha-

rakteren hat selbst der Nationalgeist, den man auch Nationalcharakter nennt, (denn in ihm erscheint die Nation als Person) das individuelle Gepräge der verschiedenen Mitglieder des bürgerlichen Bundes nicht nur nicht verwischt, sondern recht emporgehoben und ausgewirkt, weil es, nach echt republikanischer Denkart schimpflich ist, daß der Mann nicht auf eignen Füßen stehe. Und was in Republiken die herrschende Denkart bewirkt, das sollte nicht auch in andern Staaten und überall bewirkt werden können durch Beispiel und Erziehung?

Aber, freilich, wo Beispiel und Erziehung nicht den zarten Charakterkeim in der Kindheit entwickeln helfen, oder wo beide gar, wie in unserm verbildeten Zeitalter fast überall, seiner Entwickelung entgegen wirken, da wird auch der Mensch von vortrefflichen Anlagen in den Jahren der freien Selbst-

Digitized by Google

bildung Mühe haben, das Versäumte einzuholen, und das Verdorbene gut zu machen. Woher soll er, wenn er ganz von vorn anfangen muß, den Muth nehmen, ohne den es keine wahre Selbstständigkeit und keinen Charakter giebt? Wer gewohnt ist, bei jedem Schritte durch das Leben schüchtern umherzublicken, um zu sehen, ob er es auch Denen recht macht, die ihm helfen und schaden können, der wird, auch bei übrigens gutem Willen, und mancherlei guten Eigenschaften, es doch selten weiter, als bis zu einem halben Charakter bringen.

Ein charakterlos gebildeter Mensch, der zu spät bemerkt, wo es ihm fehlt, wird dann auch allerdings nur noch mehr in sich selbst irre werden, wenn er gar, nach Grundsätzen, die Idee eines bestimmten Charakters in seiner Person realisiren will. Ihm bleibt nichts übrig, als in jedem Falle, so gut er kann, seine

Digitized by Google

Pflicht zu thun, und, wenn denn auch nicht ganz aus sich selbst, doch wenigstens nicht gegen die Grundsätze zu handeln, die für alle sittlichen Naturen dieselben sind.

Die wahre Selbsterziehung, durch die sich der Charakter bildet, wird am meisten verfehlt, wenn der Mensch, es sey aus Geschmack, oder gar aus Eitelkeit, sich, wie ein Schauspieler, in ein lebendiges Kunstwerk verwandelt, und vor sich selbst eine Rolle spielt, so nämlich, daß er immer noch sich selbst von den Eigenschaften unterscheidet, die er in seiner Person repräsentirt.

Ein anderes Hinderniß der wahren Selbstbildung eines Charakters, ist der Bildungspedantismus, der überall systematisch verfahren, und der Natur auch da, wo sie auf dem rechten Wege ist, nicht erlauben will, ihr angefangenes Werk von selbst zu vollen-

Digitized by Google

den. Es bleibt noch die Frage, ob der Bildungspedantismus schädlicher ist, oder eine gewisse Selbstvernachlässigung in einer gewissen Periode des Lebens. Aber Selbstvernachlässigung empfehlen, hieße der Indolenz und dem Leichtsinne das Wort reden und die sittliche Vortrefflichkeit selbst verspotten.

Laßt uns übrigens auch gestehen, daß ohne natürliche Energie des guten Herzens die verständigste Selbstbildung nach den besten Grundsätzen nur kümmerlich fortschreitet.

Der ist vollends mehr zu bedauern, als zu verachten, wer mit einer Sinnesart geboren wurde, in welcher die Triebe der Thierheit, ehe er selbst es gewahr werden konnte, dem sittlichen Verlangen so weit voreilten, daß die Charakteranlagen schon verdorben waren, als etwas Bestimmtes aus ihnen werden sollte.

Digitized by Google

Ueberhaupt hat Jeder nur in sich selbst nach dem Maße von Verdienst und Schuld bei seiner Selbstbildung und Selbstvernachlässigung zu forschen; obgleich man nie sagen sollte, daß Dieser oder Jener schon von Natur einen schlechten Charakter habe; denn was eigentlich Charakter heißen muß, ist nie angeboren.

3. Zur Vollkommenheit eines Charakters gehört, ein bestimmtes Ebenmaß zwischen sittlicher Empfänglichkeit und sittlicher Kraft.

In allen lebenden Naturen, von der Pflanze bis zum Menschen hinauf, beruht die Einheit der Functionen des Lebens auf dem ursprünglichen Gegensatze zwischen Empfänglichkeit und Kraft. Beide in ihrer Unzertrennlichkeit sind die Virtualität des Lebens. Beide verlieren sich in dem transcendentalen und höheren Gegensatze, nach welchem

Digitized by Google

das denkende Wesen von seiner eigenen Wesenheit nichts weiß, außer in Beziehung auf etwas Aeußeres, auf das es wirken kann, und von dem es selbst afficirt wird.

Die praktische Philosophie untersucht nicht die metaphysische Möglichkeit des Zustandes, in welchem wir von uns sagen, daß uns etwas afficire. Die Wirklichkeit dieses Zustandes in sittlichen Verhältnissen, wird empfunden.

Wo ein Charakter sich zu bilden anfängt, da tritt die Freiheit als höchste Kraft hervor. Die Freiheit unterwirft sich der Empfänglichkeit zugleich mit den Kräften, die nicht mit ihr eins sind.

Von unserm besonnensten Selbst hängt es in einem gewissen Grade ab, wie weit Eindrücke und Vorstellungen uns afficiren sollen. Da sich nun alle Gradation im Unendlichen verliert, so

Digitized by Google

kann dem Menschen, der kein Spiel der Eindrücke und Vorstellungen seyn will, wohl einfallen, sich über alle Grade der Selbstbeherrschung hinaus, bis zur absoluten Fülle der Kraft, und eben dadurch bis zur stoischen Apathie zu erheben, in welcher die Empfänglichkeit überhaupt nur noch negative Basis des Lebens bleiben und keinen Einfluß mehr auf das heroische Gemüth haben soll.

Nur durch fortgesetzte Selbsttäuschung kann man es dahin bringen, sich einzubilden, man ruhe ganz auf seiner Kraft, vom Einflusse der Eindrücke und dem Wechsel der Vorstellungen durchaus unabhängig. Denn auf der Wechselwirkung der Empfänglichkeit und Kraft, oder was Dasselbe sagt, der Rezeptivität und Spontaneität in einer und derselben Lebensthätigkeit, ruht das Leben selbst, das sittliche, wie das natürliche.

Digitized by Google

Wer den Eindrücken und Vorstellungen überhaupt keinen Einfluß auf sein Gemüth vergönnen will, wird von ihnen hingerissen gegen seinen Willen.

Selbst in den Lehren der Stoiker, deren sittliche Vortrefflichkeit wir bewundern, vorzüglich bei Mark Aurel, ist es oft nur die zarteste Empfänglichkeit, was sich als Kraft ausspricht. Wie könnte sonst der stoische Mark Aurel mit so rührender Innigkeit von der Dankbarkeit reden, die keine Tugend der Kraft ist, und die er doch in der Reihe der Tugenden, nach denen er strebte, zuerst nennt?

Die sittliche Empfänglichkeit, oder die Empfänglichkeit für das Gute, äußert sich nicht nur als Bereitwilligkeit, immer und überall der Vernunft auch da Gehör zu geben, wo sie aus dem Munde eines Andern spricht, und wäre dieser Andere unser Todfeind;

Digitized by Google

sie erscheint auch in jeder Empfindung, die sich dem sittlichen Verlangen unmittelbar zugesellt, wo die Eindrücke nach den Naturgesetzen des menschlichen Herzens auf uns wirken.

Aus der sittlichen Empfänglichkeit entspringt das reine Interesse, oder der Antheil, den wir am Guten nehmen, auch wo es nicht in unserer Macht steht, zur Erreichung eines bestimmten Zwecks mitzuwirken.

Alles, was das Mitgefühl Gutes hat, ist Folge der sittlichen Empfänglichkeit. Auf ihr ruhen unmittelbar die Tugenden der Dankbarkeit, der Sanftmuth, der Bescheidenheit, und noch andere vortreffliche Eigenschaften, die ein sittliches Wesen nicht unmittelbar seinem freien Willen verdanken kann, weil nur das Thun, nicht das Empfinden, unmittelbar von ihm abhängt.

Digitized by Google

Nach der Cultur der sittlichen Empfänglichkeit richtet sich der Charakter. Je nachdem Erziehung und Gewohnheit den unwillkürlichen Antheil, den wir an dem Guten nehmen, belebten, oder unterdrückten, und ihn entweder auf diesen oder auf jenen Gegenstand vorzüglich hinlenken, bildet sich die Sphäre, in welcher der gute Wille am liebsten wirkt.

Aber aus der Empfänglichkeit allein entspringt keine Tugend. Selbst die Empfindungstugenden, die unmittelbar auf ihr ruhen, setzen die Kraft voraus, einer bestimmten Idee gemäß, selbstthätig zu handeln.

Der ist nicht dankbar, wer nur gerührt wird von empfangenen Wohlthaten, aber nicht ernstlich strebt, sie zu erwiedern. Der ist nicht sanft, wer ohne Härte im geselligen Leben auf Andere wirkt, wenn er nicht die beharrliche

Digitized by Google

Absicht hat, zu schonen. Wer keine Ansprüche macht, weil er zu träge, oder zu furchtsam ist, sein Verdienst geltend zu machen, sollte nicht bescheiden genannt werden.

In den meisten Tugenden erscheint die Kraft als Beherrscherinn der Empfänglichkeit. Diese Tugenden dürfen auch im vorzüglichen Sinne so genannt werden, weil das Uebergewicht der Empfänglichkeit über die Kraft, das Grab aller sittlichen Bildung ist, besonders, wo die Empfänglichkeit zur schlaffen Empfindsamkeit herabsinkt.

Jedes wahre Ebenmaß zwischen sittlicher Empfänglichkeit und Kraft, setzt ein Uebergewicht der Kraft, nämlich des Vermögens der Selbstbestimmung, welches die einzige Charakterkraft ist, voraus. Wird dieses Verhältniß umgekehrt, so entsteht höchstens eine gutmüthige Schwäche. Die freie

Individualität, die alle sittliche Bestrebungen zu einem Charakter vereinigen muß, wirkt dann nur wie aufgelöset in einer schwankenden Masse von Vorstellungen, die einander, wie es sich trifft, bald hemmen, bald treiben. Das ganze Gemüth ist dann ohne Bestand und Haltung.

Stärke der Leidenschaften ist immer das Gegentheil von Charakterkraft; denn die Leidenschaften reißen das Gemüth hin, und wirken der Selbstbestimmung entgegen. Aber die reine Kraft der Selbstbestimmung bedarf auch in einem edeln Gemüthe einer gewissen Mitwirkung der rüstigen Affecten, wie Kant sie nennt, durch welche schon die animalische Natur gegen die Unterdrükkung ihrer natürlichen Bestrebungen ankämpft. Selbst der vernünftige Muth, ohne den es überall keine Tugend giebt, bedarf des animalischen Muths zur Stütze.

Digitized by Google

Löwentugend ist so wenig, wie Lammestugend, die wahre; aber die weichen Seelen, die immer um des lieben Friedens willen nachgeben, und sich nie ermannen, der Gefahr zu trotzen und den Widerstand zu überwinden, sind noch weiter von der Höhe der sittlichen Vollkommenheit entfernt, als die Unbesonnenen, die aus Liebe zum Guten mehr wagen, als sie sollen und dürfen.

Auch die leidenschaftlichen Aufwallungen, die vorübergehend sind, entstellen nicht immer ein edles Gemüth.

Es giebt einen edeln Zorn, der sich sehr von dem gemeinen unterscheidet. Der gemeine Zorn ist ein Ausbruch feindseliger Empfindungen gegen Alles, was unser Selbstgefühl stört, es mag beleidigend auf uns wirken, oder unsre Plane durchkreuzen, oder uns auch nur in einer angenehmen Gemüthsstimmung stören. Der edle Zorn ist Indignation

oder Entrüstung, ein Gefühl, das entweder aus der tiefsten Mißbilligung des Unrechts und Lasters, und aus dem innigsten Widerwillen gegen das Unvernünftige, hervor geht.

Jede Tugend trägt also in dem Charakter, in welchem sie sich energisch entwickelt hat, mehr, oder weniger die Farbe des Temperaments. Aber die bloßen Temperamentstugenden, oder, richtiger gesprochen, tugendähnliche Temperamentseigenschaften, machen den Menschen nicht mehr Ehre, als den Thieren, an denen wir etwas Aehnliches bemerken. So loben wir auch an dem Löwen den Muth, an dem Lamme die Sanftmuth, an dem Hunde die Treue.

Die Selbstbildung der sittlichen Empfänglichkeit und Kraft in einem Charakter, steht immer in einem gewissen Verhältnisse zu den tugendähnli-

Digitized by Google

chen Temperamentseigenschaften. Dem Einen ist die Natur auf diesem, dem andern auf jenem Wege entgegengekommen. Der Eine hat mehr in dieser, der Andere mehr in jener Hinsicht an sich selbst zu arbeiten, damit er das Ebenmaß der Empfänglichkeit und Kraft in seiner Individualität nicht verfehle.

Es giebt also keine Norm für das Ebenmaß der Empfänglichkeit und der Kraft in allen Naturen. Durch die unendliche Mannigfaltigkeit der individuellen Temperamente, ist der Grund zu einer sittlichen Mannigfaltigkeit gelegt, in welcher ein vortrefflicher Charakter, seiner Individualität und der Idee des Guten zugleich gemäß, neben dem andern aufblühen und Früchte tragen kann, wie das Veilchen neben der Lilie, wie der Orangenbaum neben der Eiche.

Auf diese Mannigfaltigkeit der Temperamente ist auch bei der Wahl des

Platzes, den man im bürgerlichen Leben ausfüllen will, nicht weniger Rücksicht zu nehmen, als auf die Verschiedenheit der Geisteskräfte.

Das Ebenmaß der Empfänglichkeit und Kraft läßt sich auch für keinen bestimmten Charakter herausrechnen. Es muß für Jeden durch die That gefunden werden, indem Jeder nach allen Tugenden strebt, und zugleich nach Harmonie ihrer aller in seinem Innern.

4. Die Harmonie der mancherlei Tugenden, deren die menschliche Natur fähig ist, fällt am deutlichsten in das Auge, wenn man von den primitiven Tugenden, die den Menschen als sittliches Individuum, auch außerhalb aller geselligen Verbindung veredeln, hinüber blickt zu den secundären, die schon bestimmte Verhältnisse des geselligen Lebens voraussetzen.

Digitized by Google

Es ist nicht wohl möglich, alle menschlichen Tugenden und ihr Gegentheil, die Untugenden und Laster, in ein System zu bringen, das dem praktischen Bedürfniß in jeder Hinsicht entgegen käme. Selbst wenn alle Tugenden schon Namen hätten, würden sie sich doch aus mehr als Einem praktischen Gesichtspunkte beurtheilen und folglich auf mehr, als Eine Art, zweckmäßig classificiren lassen.

Nicht unzweckmäßig wäre zum Beispiel eine durchgeführte Unterscheidung der natürlichen, wie man sie im vorzüglichen Sinne nennen könnte, von den Reflexionstugenden. Jene gehören ganz und gar dem Herzen an, und bedürfen zu ihrer Entwickelung keiner besondern Mitwirkung des Verstandes. Dankbarkeit, Aufrichtigkeit, Großmuth, Gefälligkeit können als natürliche Herzenstugenden allen moralischen Betrachtungen vorangehen. Mit

Digitized by Google

der Cultur der natürlichen Anlagen zu diesen Tugenden, sollte immer die Erziehung anfangen. Die Reflexionstugenden setzen schon Erwägung, bald der Umstände, bald der Combination von Pflichten und Rechten, und überhaupt Kenntniß der sittlichen Ordnung voraus. Sie bedürfen zu ihrer völligen Entwickelung einer gewissen Reife des Verstandes, und einer sittlichen Aufklärung, an der es selbst Menschen von übrigens reifem Verstande gewöhnlich fehlt.

Aber die Theorie der Reflexionstugenden hängt unzertrennlich zusammen mit den Lehren von den Pflichten und Rechten. Bei der Ausführung dieser Lehren ergiebt sich von selbst, wie die Erfüllung einer bestimmten Pflicht und die Achtung eines bestimmten Rechts zugleich Ausübung einer Reflexionstugend ist.

Digitized by Google

Das Ganze einer sittlichen Gesinnung läßt sich in seinen harmonischen Verhältnissen leichter überschauen, wenn man um das freie Individuum dieselben concentrischen Kreise zieht, in denen das Räthsel seiner Bestimmung liegt.

Erst sey der Mensch überhaupt ein Mensch, im schönsten und reinsten Sinne des Worts, dann werde er Freund, Familienmitglied, Bürger, und was er sonst noch in den Schranken der sittlichen Veredelung werden mag.

Die Tugenden, die unmittelbar aus dem Bewußtseyn des unterscheidenden Charakters der Menschheit hervorgehen, sind die primitiven. Ihr innerer Werth ist von allen bestimmten Verhältnissen des Lebens, auch von den mancherlei Verhältnissen der sittlichen Geselligkeit unabhängig. Der Einsame kann sich, unter übrigens günstigen

Umständen in diesen primitiven Tugenden eben so gut üben, wie der Hausvater im Familienkreise, der König auf dem Throne, der Bürger im Amt und Gewerbe.

Die secundären Tugenden heißen nicht deßwegen so, als ob sie weniger inneren Werth hätten, als die primitiven. Aber ihre Entwickelung und Ausübung setzt schon gesellige Verbindungen voraus, und richtet sich nach diesen Verbindungen. Sie können dann so gar, wenn sie eine nähere Bestimmung durch Pflicht und Recht erhalten, die primitiven Tugenden beschränken.

Der innere Werth der primitiven Tugenden wird auch in den geselligen Verbindungen des Lebens nicht abhängig von den Vortheilen, die sie der Gesellschaft bringen. Die freie Beschäftigung des Geistes mit Wahrheit und Wissenschaft, aus Liebe zur Wahrheit und

Digitized by Google

Wissenschaft, bleibt eine Tugend, auch wo sich noch nicht einsehen läßt, wie viel der Staat, oder das Hauswesen, dabei gewinnen werde. Und so verhält es sich mit allen primitiven Tugenden.

Es ist wohl kaum nöthig hinzuzusetzen, daß einige der primitiven Tugenden so wohl, als der geselligen, in der Erscheinung nachgeahmt werden können durch Charaktereigenschaften, die ihnen in allen gleichen, außer in der wirklichen Richtung auf das Gute. Ein Mensch kann also ordentlich, fleißig, sparsam, gefällig, nachgebend, friedfertig, und dabei ein sehr schlechtes Subject seyn.

Von den Scheintugenden ist nicht weit bis zu den Untugenden, oder unsittlichen Angewöhnungen, die auch den besten Charakter entstellen können, und gegen die deßwegen auch der beste Charakter an sich selbst zu arbeiten

hat. Aber Laster entstehen nur in den Verhältnissen, in denen die Liebe zum Guten und mit ihr die Sittlichkeit selbst aus der Gesinnung verschwindet. Wenn dann gar eine innere Verspottung des Guten selbst und ein schadenfroher Wohlgefallen an dem Gelingen des Schlechten hinzutritt, entsteht die völlige Entsittlichung oder Bosheit.

5. An der Spitze aller primitiven Tugenden steht die sittliche Besonnenheit (σωφροσυνη), wenn sie bleibende Charaktereigenschaft geworden ist. Aus ihr entspringen in verschiedenen Abstufungen die wahre Bescheidenheit, der edle Stolz, und die Liebe zum Wahren, zum Schönen, zur Kunst und zur Natur. Auch die Geduld und der Muth werden durch den Einfluß der sittlichen Besonnenheit zu Tugenden in dieser Reihe.

Digitized by Google

Ohne Besonnenheit giebt es überall keine sittliche Bildung. Der freie Geist muß über sich selbst wachen, und in einem und demselben Momente der Aufmerksamkeit sein eigenes Verlangen und die Dinge umher überschauen, um bestimmt zu wissen, was er will, kann, und soll.

Nur Wenigen gelingt es, diese Besonnenheit zu einem bleibenden Charakterzuge in sich auszubilden. Die Meisten schwanken, auch bei dem besten Willen zwischen Unbesonnenheit und Trägheit, zwischen leidenschaftlicher Wärme und egoistischer Kälte.

Wo die Besonnenheit nicht Charakterzug ist, da fehlt es dem sittlichen Interesse noch an Innigkeit und Energie.

Mancher ist nur aus Leichtsinn unbesonnen. Er möchte wohl über sich selbst wachen, aber er kann, wie ein

Digitized by Google

Kind, den Lockungen des Eindrucks ohne Mühe nicht widerstehen, und an dieser Mühe kann er keinen Geschmack finden. Einen Andern wirft der Sturm der Leidenschaften aus dem Gleichgewichte der Kräfte, ohne welches keine wahre Besonnenheit Statt findet. Ein Dritter ist auch in seinem Eifer für das Gute zu ungestüm.

Das entschiedene Laster, das der sittlichen Besonnenheit gerade gegenüber tritt, ist die Frechheit (ὕβρις), die entsteht, wo sich Jemand wissentlich und ohne sich wider seinen Willen hingerissen zu fühlen, den thierischen Trieben und den Leidenschaften überläßt, um in ihrer Befriedigung zu schwelgen.

Kommt nun gar zu der Frechheit noch ein triumphirender Wohlgefallen an dem Siege der Thierheit und des Egoismus hinzu, so wird die Besonnenheit selbst vergiftet, und die Bosheit hat ihr

Werk im Innersten des verworfenen Subjects vollendet.

Je reiner die sittliche Besonnenheit ist, desto richtiger schätzt man seine eigene Kraft und seinen eigenen Werth. Man ist bescheiden, weil man sich nicht zu viel zutrauet, und keine eitlen Ansprüche macht. Man ist dann aber auch mit vollem Rechte stolz, das heißt, voll Selbstgefühls und unfähig, sich wegzuwerfen, zu schmeicheln, und zu kriechen.

Gänzlicher Mangel des wahren Stolzes ist der Anfang der Niederträchtigkeit, dieser inneren Ehrlosigkeit, die zu jeder schlechten Handlung einen Vorwand der Klugheit sucht und findet.

Der wahre Stolz und seine treue Begleiterinn, die wahre Bescheidenheit, behalten ihren Werth auch in der Einsam-

Digitized by Google

keit. Im geselligen Leben aber streiten sie mit der Eitelkeit, der Ehrsucht und dem drückenden Hochmuthe, und setzen allen geselligen Tugenden den Kranz auf.

Wo die sittliche Besonnenheit auch nur anfängt, Charakterzug zu werden, da ist nicht wohl möglich, daß der Mensch die Harmonie des Guten, Wahren und Schönen nicht empfinde. Die Empfindung dieser Harmonie hat ja ihren Grund in den Ideen, auf die sie sich bezieht, und diese Ideen stammen aus einer und derselben Wurzel im Innersten des besonnenen Gemüths.

Liebe zum Wahren um der Wahrheit willen, und außer aller Beziehung auf irgend einen andern Zweck, erscheint sehr selten als ein bleibender Zug im Charakter auch übrigens nicht unedler Menschen. Nur gegen die Lüge, das Gegentheil der Wahr-

Digitized by Google

haftigkeit im geselligen Leben, und gegen die Heuchelei, die betrügerische Affectation des Aeußeren der Tugend, hat jeder nicht verdorbene Mensch einen Abscheu, den selbst die feinsten Sophistereien einer betrügerischen Theorie nicht überwinden können. Aber das Wahre, weil es das Wahre ist, auch in der Einsamkeit mit ausdauerndem Ernste suchen, und es so lieb gewinnen, daß man sich nicht fürchtet, im Nothfalle Märtyrer seines Bekenntnisses zu werden, wenn Obscuranten und lichtscheue Träumer ihr Vorurtheil der Welt aufdringen wollen; das ist eine von den Tugenden, zu denen der Himmel nur wenige selbst von Denen berufen zu haben scheint, deren Vernunft wie eine Fackel den übrigen Lehrern der Welt vorleuchten und auch sie für die Wahrheit begeistern soll, damit die Menschheit nicht in Träumen ersterbe.

Digitized by Google

Nur ein Trugbild der thätigen Wahrheitsliebe ist der Feuereifer für ein bestimmtes System. Die widrigste Caricatur dieses Feuereifers aber ist die Wuth, mit welcher Zeloten, die in ihrem Systeme die Hauptsumme aller Wahrheit zu besitzen glauben, gegen den anders Denkenden, der so redlich, wie sie, nach Wahrheit forsche, Waffen ergreifen, deren sich auch die Unvernunft gegen die Vernunft bedienen kann.

Die Liebe zur Wahrheit verwandelt sich in Liebe zu den Wissenschaften und liberalen Geistesbeschäftigungen, wenn sich besondere Anlagen und Neigungen mit ihr verbinden, durch welche das unbestimmte Verlangen, etwas einzusehen und zu lernen, zum beharrlichen Triebe wird, und dann gewöhnlich auf ein bestimmtes Ziel vorzüglich gerichtet ist.

Digitized by Google

Der Werth der liberalen Geistesbeschäftigungen muß unmittelbar und zunächst immer nach ihrem Verhältnisse zu den reinsten und höchsten Bedürfnissen des Geistes, nicht nach irgend einem hinzukommenden Nutzen, geschätzt werden.

Selbst die Liebhaberei, die sich an den Gegenständen der Wißbegierde nur ergötzt, ist an sich schon etwas Gutes, wenn sie nicht bis zur gedankenlosen Spielerei hinabsinkt. Sie gehört nicht zu den Tugenden, aber zu den Vorübungen in der edlen Wißbegierde, die das Wahre um seiner selbst willen sucht, und deßwegen an sich schon eine Tugend ist. Auch das freie Wohlgefallen an mechanischen Kunstwerken, die ein wissenschaftliches Interesse haben, gehört hierher.

Die Liebe zum Schönen verdient, eine Tugend zu heißen, wenn sie sich zum Charakterzuge ausgebildet hat,

und sich dann nicht mit der Eleganz sinnlicher Formen und noch weniger mit den tausend Kleinigkeiten begnügt, die sich der wahren Schönheit zugesellen, aber lange nicht sie selbst sind.

Ein Geschmack, der auf sinnliche Schönheit eingeschränkt ist, und die höhere, nur dem Innersten des Geistes empfindbare, und das Gute mit dem Göttlichen harmonisch umfassende Schönheit nicht kennt, kann mit der erbärmlichsten Gesinnung, und sogar mit totaler Verdorbenheit des ganzen Menschen bestehen.

Wo die Liebe zum Schönen eine Tugend zu heißen verdient, da ergreift sie mit gleicher Wärme die Natur und die Kunst, und läßt kein unnatürliches Kunstgefühl, das sich an seinen reichen Phantasmen ergötzt, im Gemüthe aufkommen.

Digitized by Google

n Wahre Liebe zur Natur ist mit wahrer Liebe zur Kunst überhaupt in der sittlichen Bildung enger verbunden, als Viele glauben. Denn nur durch Kunst unterwirft sich der freie Geist die Natur, und jemehr ihn die Natur um ihrer selbst willen interessirt, desto bestimmter scheint ihm ein bildendes Princip aus ihr, wie der Künstler aus dem Kunstwerke zu sprechen. Was könnte denn nun dieses bildende Princip für ein anderes seyn, als der Weltgeist der absoluten Zweckmäßigkeit, also der Geist des Guten?

In der Reihe der primitiven Tugenden scheinen beim ersten Anblicke die Geduld und der Muth nicht zu liegen, weil man sich beide gewöhnlich nur in Beziehung auf die Geselligkeit denkt. Aber auch zu allem Guten, was der Mensch unmittelbar in sich selbst ausrichten will, bedarf er der Geduld und des Muthes, wo Hindernisse über-

Digitized by Google

wunden werden müssen, besonders im Kampfe der Freiheit mit dem unabänderlichen Schicksal.

Was man Geduld überhaupt nennt, ist die ruhige Ergebung, mit der man sich gefallen läßt, was nicht zu ändern steht. Aber was steht denn durchaus nicht zu ändern? Nur das Vergangene.

Mit der Gegenwart und Zukunft kann und soll der Mensch sich messen, um aus ihnen, nach seiner besten Einsicht, etwas zu machen. Es ist Schlaffheit, nicht Tugend, sich ein Uebel gefallen lassen, das man durch Widerstand abwehren könnte. Es ist Seelenkrankheit, nicht Frömmigkeit, in dem Unrechte, das man von Andern leidet, die Schickungen Gottes verehren, so lange man noch irgend hoffen darf, etwas dagegen auszurichten und Gewalt durch Gegengewalt, oder durch beharr-

liche Klugheit, wenigstens einzuschränken, wenn dem auch nicht besiegen zu können. Im Dulden gar eine Größe suchen, wo durch herzhaftes Thun der Noth ein Ende gemacht werden könnte, ist eine Art von Wahnsinn. Aber Einer allein vermag oft nichts, wo Viele mit ihm Alles vermöchten. Wo nun diese Vielen zu feig, oder zu unverständig sind, da bleibt auch oft dem Einen nichts übrig, als, sich in sein Schicksal zu ergeben.

Sehr selten wirken in einem Charakter Geduld und Muth auf einen und denselben Punkt der sittlichen Bildung zusammen. Denn der natürliche Muth gehe leicht in Ungeduld über, und wo sich besondere Anlagen zum ruhigen Dulden zeigen, da spielt gewöhnlich die Feigheit die Rolle einer Tugend.

Wer ein Unrecht, das er durch muthigen Widerstand abwehren könnte, aus

bloßer Nachgiebigkeit duldet, ist weibisch. Dem Weibe hat die Natur diese Nachgiebigkeit als eine nützliche Zugabe zu ihrer Bestimmung verliehen. Ohne das Talent zum Dulden würde das Weib im häuslichen Leben von der gemeinen Tyrannei des Mannes noch tiefer, als gewöhnlich, niedergedrückt werden. Aber das edle Weib soll doch auch kein Unrecht dulden, das es abwehren kann. Und der Mann soll überhaupt mehr thun, als dulden. Er ist von der Natur besonders berufen, dahin zu arbeiten, daß des Duldens in der Welt weniger werde.

Je schwerer dem muthigen Manne die Tugend der Geduld einzulernen und auszuüben wird, desto mehr muß er sie auch außerhalb des geselligen Lebens einlernen und ausüben, um mit sich selbst einig zu bleiben, wenn ihm das Schicksal die Erfüllung seiner natürlichen Wünsche versagt, oder gar dasje-

Digitized by Google

nige raubt, was er sich als das Liebste zu denken gewohnt war.

Besonders schwer ist es, sich mit seinem Schicksal zu vertragen, wenn es uns nicht auf den Platz gestellt hat, für den wir geboren zu seyn glauben. Aber ist denn irgend eine Einsicht hinreichend zur Rechtfertigung eines solchen Glaubens?

6. Die gesellig en Tugenden stehen unter einem fortwirkenden Einflusse des Mitgefühls, und werden auf unendlich verschiedene Art modificirt durch häusliche und bürgerliche Verhältnisse; aber die Wahrhaftigkeit, die Aufrichtigkeit, die Treue, die Dankbarkeit, die Milde, die Gefälligkeit, die Großmuth, die Billigkeit, die Sittsamkeit, und noch andere Tugenden in dieser Reihe sind doch unter allen Umständen im Wesentlichen unveränderlich, ob sie gleich

mit der Gerechtigkeit in Harmonie treten müssen, und mit der wahren Klugheit nicht in Widerspruch gerathen dürfen, wenn sie den Namen wahrer Tugenden behaupten wollen.

An der Entstehung und Bildung der geselligen Tugenden hat das Mitgefühl einen wesentlichen Antheil. Je weniger nun dieses Gefühl an sich eine Tugend heißen kann, desto mehr bedarf es selbst einer sittlichen Beschränkung durch eben die Tugenden, die ihm doch zum Theil ihr Daseyn verdanken.

Ohne die Rührung, die wir empfinden, wenn wir in Gedanken die Stelle eines andern empfindenden Wesens einnehmen, sind wir nicht Menschen. Wer sich von dieser Rührung beherrschen läßt, ist schwach; wer ihr widersteht, übt sich zuweilen in einer musterhaften Härte; wer aber die Bedürfnisse Anderer, besonders ihre un-

Digitized by Google

verschuldeten Schmerzen, nicht mitempfindet, und hart ist, wo er helfen könnte und sollte, wird ganz richtig ein Unmensch genannt, denn vom Mangel des Mitgefühls bis zur gänzlichen Gleichgültigkeit gegen das Gute, ist nicht weit, weil sich in allen Tugenden nur die reinste Menschlichkeit entfaltet.

Die musterhafte Härte, die schon eine Tugend genannt werden darf, bezieht sich unmittelbar auf Handlungen, nicht auf Empfindung. Sie ist nur das Gegentheil der tadelnswerthen Nachgiebigkeit gegen die Regungen des Mitgefühls, wo diese Regungen uns verführen könnten, gegen die Harmonie aller Tugenden zu fehlen, oder gar eine Pflicht zu übertreten. Man kann also innigen Antheil an den Schmerzen eines Andern nehmen, und ihm doch die dringendste Bitte abschlagen.

Wenn vom sittlichen Werth des Mitgefühls die Rede ist, muß man nicht

Digitized by Google

über dem Mitleiden die Mitfreude vergessen. Auch diese trägt zur Entwickelung der geselligen Tugenden nicht wenig bei. Wie kann Der sich für das wahre Glück Anderer interessiren, wer sich nicht darüber freuen kann, daß es ihnen wohl geht? Jedermann erkennt deßwegen auch in der Schadenfreude, dem Gegentheil der Mitfreude, das Zeichen der Bosheit. Und der Neid, der auch bei dieser Gelegenheit unter den Lastern zu nennen ist, beleidigt durch seine Widrigkeit selbst das Gefühl derer, die sich sonst keiner sittlichen Vorzüglichkeit zu rühmen haben.

Eine unveränderliche Rangordnung unter den geselligen Tugenden findet nicht Statt, weil ihr Verhältniß zu einander sich ändert mit den verschiedenen Situationen des geselligen Lebens. Aber keine Verschiedenheit der Situationen kann an dem Wesen dieser Tugenden etwas ändern. Mag immer-

Digitized by Google

Hin bald die eine, bald die andere von ihnen als nützliche Eigenschaft der Gesellschaft willkommener seyn; das Wesen der Tugenden überhaupt, also auch der geselligen, bleibt die Harmonie der reinsten Bestrebungen des Geistes, in Beziehung auf die unveränderliche Idee des Guten.

Die Gesellschaft bedarf zu ihrem Wohlbefinden gewiß nicht immer der Wahrhaftigkeit. Welch ein grosses Maß von Lug und Trug mit der Uebereinstimmung den Ansprüche der Meisten im geselligen Leben bestehen kann, beweiset die Geschichte der Staaten und der Privatgesellschaften.

Auf Lug und Trug allein kann freilich keine Gesellschaft sich gründen. Die gemeine Klugheit lehrt einen Jeden, um seines eigenen Vortheils willen in einem gewissen Grade wahr gegen den Andern zu seyn, damit ein Einverständniß

unter ihnen möglich werde. Ist aber dieses Einverständniß auf irgend eine Art einmal begründet, dann kann dieselbe Klugheit, die es einleitete, der Lüge innerhalb gewisser Schranken einen weiten Spielraum offen lassen. Jeder trauet dann dem Andern bis auf einen gewissen Punkt. Uebrigens hält er sich immer auf den Fall, belogen zu werden, gefaßt, und behält sich das Recht vor, den Andern zur bequemen Zeit wieder zu belügen. So bewegt sich die Gesellschaft unter Intriguen und Cabalen, immer noch zu einem gemeinschaftlichen Ziele hin. Das versteckte Spiel der Intriguen und Cabalen hat so gar einen unwiderstehlichen Reiz für manchen Menschen, die sich übrigens nicht selten um die Gesellschaft verdient machen.

Aber die Wahrhaftigkeit, die eine gesellige Tugend ist, geht rein, wie der Lichtstrahl aus der Sonne, aus dem Herzen hervor. Sie bedarf zu ihrer

Empfehlung nicht der Klugheit. Sie gründet sich, wie die reine Wahrheitsliebe, auch außerhalb der geselligen Verbindungen, unmittelbar auf die ewige Einheit des Wahren und des Guten.

Der unverdorbene Mensch ist von selbst wahrhaftig im geselligen Leben, weil er die Lüge verabscheuet. Er fühlt, auch wenn er es noch nicht einsieht, daß die Mittheilung der Wahrheit unter denkenden Wesen, das Band aller wahren Vereinigung unter ihnen und das erste Zeichen der gegenseitigen Anerkennung ihrer Würde ist. Es bedarf für ihn nicht einmal der Vorstellung von einer Pflicht, nicht zu lügen. Könnte er, wie er möchte, ganz und immer der Ehrerbietung folgen, die er für die Wahrheit empfindet, so würde er sogar vor dem Scheine der Lüge fliehen.

Die oft besprochene und auf die verschiedenste Art demonstrirte Pflicht,

nicht zu lügen, kommt erst da in Betracht, wo man seinen übrigen guten Eigenschaften unbeschadet, wohl lügen möchte. Durch Ausübung dieser Pflicht erhält auch die Tugend der Wahrhaftigkeit erst ihre ganze Bestimmung. Aber es giebt keine Pflicht, nie und unter keiner Bedingung absichtlich das Unwahre für das Wahre auszugeben; und der Abscheu, den jeder rechtliche Mensch gegen die Lüge empfindet, muß mit der Tugend der wahren Klugheit bestehen.

Die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, gründet sich unter Wesen, die einen Begriff von Wahrheit haben, auf die gegenseitige Anerkennung der Würde ihrer Vernunft. Wer nun gegen die Würde seiner eigenen Vernunft sündiget, indem er zum Beispiel einem Andern durch widerrechtliche Gewalt, oder Drohung, ein Geständniß abnöthigen will, der hat in dem Augenblicke, da er so ver-

Digitized by Google

fähet, alles Recht auf Wahrheit verwirkt. Er verdient dann nichts weiter zu hören, als, was der Klugheit gemäß ist, ihm zu sagen. Dem Kranken, und dem Gemüthsschwachen, der aus einer Anwandlung von Verrücktheit der Vernunft kein Gehör geben will, sagt man zuweilen eine Unwahrheit, die zu seinem Besten dient, nach denselben Grundsätzen, nach denen man Kinder behandelt, deren Vernunft sich erst entwickelt.

Es würde sich kaum der Mühe lohnen, die allgemein bekannten Einschränkungen der Pflicht, keine Unwahrheit zu sagen, noch ein Mal ausdrücklich zu wiederhohlen, wenn nicht durch gut gemeinten Eifer für Wahrheit noch immer von Zeit zu Zeit der praktische Menschenverstand in sich selbst irre gemacht würde.

Wer die Tugend der Wahrhaftigkeit ganz zu schätzen weiß, wird von selbst

nie eine Unwahrheit sagen, wo er es irgend vermeiden kann, auch wo er keine Pflicht übertrete, wenn er etwas Anderes sagte.

Die Schwester der Wahrhaftigkeit ist unter den Tugenden die Aufrichtigkeit. Sie kann recht eigentlich eine Tugend heißen, weil es kaum möglich ist, sie nach Pflichtprincipien auszuüben. Denn sie ist freie Selbstenthüllung des Gemüths, in welchem kein falsch ist. Wer aber nur aus Pflicht sein Gemüth dem Andern enthüllt, der kämpft noch mit der inneren Falschheit.

Die Pflicht, in einem bestimmten Falle aufrichtig zu seyn, das heißt, den Andern in das Innerste unsers Gemüths blicken zu lassen, fällt sogleich weg, wo der Andere auflauert, um einen schlechten Gebrauch von dem zu machen, was er von uns erforschen möchte.

Digitized by Google

Deßwegen zieht sich auch die Tugend der Aufrichtigkeit, zu rein für die verdorbne Welt, in das Heiligthum der Freundschaft zurück. Da ist sie der Engel des Lichts, der von Seele zu Seele schwebt, und das Vertrauen trägt, das die Einheit der Herzen stiftet.

In der verdorbenen Welt zeigt das Aufrichtige, wenn es nicht unbesonnen ist, dem Andern nur so viel von sich selbst, als nothwendig ist, damit die Verschlossenheit nicht Betrug werde.

Eben so wenig, wie die Aufrichtigkeit, kann die Tugend der Treue, die mehr, als Erfüllung eines Versprechens, ist, nach einem Pflichtprincip ausgeübt werden. Treu nach Pflichtprincipien ist, wer aus Achtung vor der Pflicht sein Wort hält, auch wenn er wohl geneigt wäre, es zu brechen. Aber die wahre Tugend der Treue ist unauf-

geforderte Beharrlichkeit in der Liebe zum Guten überhaupt, also auch zu Personen, deren Glaube an das Gute wanken müßte mit unsrer Liebe.

Die Tugend der Dankbarkeit läßt sich ganz und gar nicht gebieten. Sie ist eine Gefühlstugend, die unmittelbar dem Herzen Ehre macht, aus dem sie stammt. Aber man kann den natürlichen Keim der Dankbarkeit in sich verwelken, oder verwildern lassen, oder ihn mit Fleiß erziehen; und es ist Pflicht, ihn mit Fleiß zu erziehen; denn wer sich nicht einmal geneigt fühlt, das Gute, das ihm selbst erwiesen wird, zu erwiedern, wie kann der bereit seyn, Andern Gutes zu erweisen, die für ihn nichts thaten?

Aber auch nur da findet wahre Dankbarkeit Statt, wo der Dienst, den uns Jemand erweiset, und den wir ihm wieder erweisen möchten, in Beziehung

auf die Einheit der moralischen Ideen wirklich verdient, etwas Gutes zu helfen. Die stille Rührung, die sich dann zu dieser Tugend gesellt, ist eines von den unbeschreiblichen Gefühlen, in deren Innerstes keine Seelenlehre eindringt.

Die Milde, die Gefälligkeit, und die Großmuth reichen unter den geselligen Tugenden, gleich den Grazien der Fabel, einander die Hände.

Die wahre Milde (χρηστοτης) oder Leutseligkeit, wie man sonst sie nannte, ist die sittliche Besonnenheit selbst in der Anwendung auf das gesellige Leben, also zugleich Abneigung gegen alle Heftigkeit, die das Gemüth verwirrt, und gegen alle Härte, die der sittlichen Bildung des Mitgefühls widerstreitet.

Die wahre Milde, die mit Ernst und Strenge gar wohl besteht, geht in Ge-

fälligkeit über, wenn sie den Charakter bestimmt, uns Wohlwollen dem Wünschen Anderer entgegen oder gar zuvor zu kommen. Sie hat nichts gemein mit der charakterlosen, oder gar falschen Gefälligkeit, die gewöhnlich nur egoistische Geschmeidigkeit, oder affectirte Höflichkeit ist.

Milde und Gefälligkeit sind nur schwankende Tugenden ohne die Großmuth, die im geselligen Leben unablässig den Egoismus auch da bekämpfen muß, wo die Gerechtigkeit selbst ihm das Wort zu reden scheint. Denn Großmuth ist nicht nur die sittliche Selbsterhebung des Gemüths über die Rache, die man an dem Feinde nehmen könnte; sie ist zugleich innige Abneigung gegen das gemeine Verfahren Derer, die in allen Verhältnissen der Geselligkeit hartnäckig auf ihrem Rechte bestehen, und es nicht unter ihrer Würde halten, im erlaubten Kampfe mit

dem Schwachen sich auch des kleinsten Vortheils gegen ihn zu bedienen, wo es doch nur von ihnen abhinge, rühmlicher zu siegen. Rühmlich ist nämlich kein Sieg, der durch kleine Vortheile gewonnen wird, ohne ein entscheidendes Uebergewicht von Kraft. Aber großmüthig seyn gegen den Elenden, der von der Schonung, mit der wir ihn behandeln, einen schlechten Gebrauch macht, ist unverzeihliche Thorheit.

Die wahre Großmuth führt zur Billigkeit (ἐπιείκια). Der Gegensatz zwischen Billigkeit und Gerechtigkeit im juridischen Sinne, erschöpft jenen Begriff bei weitem nicht. Billig in der moralischen Bedeutung des Worts ist, wer in der Beurtheilung der Fehler Anderer und in seinem Betragen gegen sie, so weit es sich auf diese Beurtheilung gründet, die unverschuldete Schwäche mit in Anschlag zu bringen, nicht vergißt, und nur da ohne Schonung ver-

fährt, wo er gegen offenbar bösen Willen, oder gegen hartnäckige Trägheit, streitet.

Noch mehrere Tugenden gehören in diese Reihe; z. B. die gesellige Liberalität (ἐλευθεριότης). Sie zeigt sich in besondern Fällen als Freigebigkeit, nämlich da, wo die Sparsamkeit aufhört eine Tugend zu seyn, und das Laster des Geizes anfängt. Aber auch wo nicht vom Mein und Dein im engeren Sinne die Rede ist, erscheint die gesellige Liberalität als Charakterzug in der Neigung, das Gute dessen man sich selbst erfreuet, mit Andern zu theilen, außer, wo die Vereinigung des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen schon von selbst eine gewisse Ausschließlichkeit des Besitzes fordert.

Je enger die geselligen Verbindungen werden, desto nothwendiger wird eine gewisse Ausschließlichkeit in der

gegenseitigen Mittheilung der Gedanken, Empfindungen, und alles Dessen, was sogleich gemißbraucht wird, wenn es aus der Sphäre des besonderen Vertrauens fällt, das nur in den engsten Verbindungen sich erhalten kann.

Die engste aller Verbindungen ist diejenige, in welcher Mann und Weib die höhere Menschlichkeit, die sie an einander gegenseitig ehren, den Gesetzen der Natur unterwerfen, um als Mann und Weib für einander zu leben. In keinem Verhältnisse des geselligen Lebens ist die Vereinigung des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen so auffallend die erste Bedingung der Möglichkeit aller sittlichen Bildung, als in diesem; und nirgends sieht diejenige Sittenlehre, die nur Pflichten und Rechte erwägt, verlassener, als hier.

Wenn es auch in gewissen Fällen Pflicht ist, die gesetzliche Verbindung

einzugehen, die wir Ehe nennen, und wenn dann das Recht entsteht, das unter dem Namen des Ehestands bekannt ist, so wird doch da, wo nur Pflicht- und Rechtsbegriffe das sittliche Band zwischen Mann und Weib knüpfen sollen, eine Inhumanität eingeleitet, die sich von einer gewissen Brutalität mehr der Form, als dem Wesen nach, unterscheidet. Selbst der strengste der neueren Pflichtenlehrer hat eingesehen, daß sich das Gesetz hinter der Liebe verbergen muß, wenn es in ehelichen Verhältnissen den Namen eines Sittengesetzes verdienen soll. Auch die Erfinder des Worts Sittsamkeit scheinen der Meinung gewesen zu seyn, daß diese Tugend nicht auf Erwägung von Pflicht- und Rechtsbegriffen sich gründe; denn niemand wird das Weib sittsam nennen, das nur aus Grundsatz seine weibliche Würde behauptet.

Sittsamkeit ist die zarteste Blüte des sittlichen Gefühls. Sie entwickelt

sich unmittelbar aus dem Zusammentreffen des natürlichen und des sittlichen Verlangens in den Regungen, durch welche der Mensch wenigstens in einer gewissen Hinsicht dem Thiere völlig gleich werden würde, wenn nicht das sittliche Verlangen das natürliche in sich aufnehmen und es dadurch humanisiren könnte, ehe noch das richtende Bewußtseyn hinzutritt.

In der zarteren Natur des Weibes ereignet sich die unwillkürliche Umwandlung des natürlichen Verlangens leichter, als in der männlichen Natur. Darum, nicht um ehelicher Vortheile willen, ist die Sittsamkeit vorzugsweise Tugend des Weibes.

Daß man die weibliche Sittsamkeit unter ganzen Völkerschaften vermißt, beweiset nichts mehr gegen ihre Natürlichkeit, als die herrschende Geschmacklosigkeit bei noch mehreren Völkerschaften

gegen die Natürlichkeit des guten Geschmacks beweiset. Aber wo durch Vorurtheil und frühe Gewohnheit der Keim dieser Tugend erstickt wird, da kann sich freilich die zarte Blüte nicht entfalten.

So wie die Sittsamkeit unter allen geselligen Tugenden diejenige ist, die am wenigsten aus Grundsatz allein ausgeübt werden kann, und sich am weitesten vom Gebiete der Rechts- und Pflichtenlehre entfernt, so tritt die Tugend der Gerechtigkeit auf der entgegengesetzten Seite als die ursprüngliche Vermittlerinn der Tugenden, Pflichten und Rechte hervor. Daher mag es auch gekommen seyn, daß sie einigen Sittenlehrern unter den Alten der Inbegriff aller Tugenden zu seyn schien und oft der Tugend überhaupt ihren Namen leihen mußte.

Niemand kann die Gerechtigkeit als eine Tugend ausüben, wer das Recht

nicht liebt, das heißt, wer nicht gern und ohne sich selbst zu bekämpfen, thut, was der Idee des Rechts gemäß ist. Aber es ist unmöglich, das Recht da zu lieben, wo es durch bürgerliche Gesetzgebung einen Theil seiner ursprünglichen Bedeutungen verloren und einer politischen Einrichtung auf eine solche Art Platz gemacht hat, daß man das Widersinnige und Inhumane gewisser obrigkeitlicher Verfügungen deutlich einsiehet, und doch verpflichtet ist, sich in bestimmten Fällen diesem Widersinne und dieser Inhumanität zu unterwerfen, weil Gehorsam gegen das Gesetz unter den Bürgerpflichten die erste ist.

Die Gerechtigkeit, als Tugend, gehört zu den Reflexionstugenden, von denen eben die Rede war. Sie bedarf zu ihrer Entwickelung des kalten Verstandes, der das Verhältniß der Rechte und Pflichten zu einander, nach der Idee einer sittlichen Ordnung ruhig

Digitized by Google

erwägt. Sie ist deßwegen vorzugsweise eine Männertugend.

Keine Tugend kommt mit allen übrigen in so mannigfaltige Collision, als die Gerechtigkeit, weil sie sich nicht nur nach keiner andern Tugend richtet, sondern so gar verlangt, daß jede andere nach ihr sich richte. Denn die Regel der Gerechtigkeit ist das höchste Gesetz der sittlichen Ordnung; und keine Vortrefflichkeit kann vor der Vernunft bestehen, wenn sie sich nicht diesem Gesetze unterwirft.

Ohne ein bestimmtes Gesetz der Ordnung, fallen die verschiedenen Tugenden überhaupt in ein Chaos zusammen. Sittliche Ordnung aber ist undenkbar, wo nicht Jedem sein Recht widerfähret, das heißt, wo der gegründete Anspruch, den Jeder, Kraft seiner Sittlichkeit selbst, auf die Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns macht, abgewiesen und nicht geachtet wird.

Digitized by Google

Welches die Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns sind, und wie sich in dieser Hinsicht das natürliche Leben zu dem bürgerlichen verhält, muß die allgemeine Rechtslehre zeigen. Die Tugendlehre kann nur die Wahrheit einschärfen, daß allen Tugenden die Vollendung fehlt, wo sie noch gegen die Gerechtigkeit streiten, und daß jede Tugend zurücktreten muß, wo die Gerechtigkeit sagt: „So soll es seyn, und nicht anders."

Wird die Gerechtigkeit nach der Klugheit gemodelt, so ist es um sie geschehen.

Wer sich erkühnt, mit dem griechischen Sophisten zu behaupten, es gebe keine Gerechtigkeit, außer der gestifteten, die nach dem individuellen Ermessen des Gesetzgebers, nur die Richtschnur der bürgerlichen Verträglichkeit und der Erhaltung der öffentlichen Ord-

Digitized by Google

nung ist, der erkennt gar kein Recht an, verdient also auch nicht, daß man auf das seinige achte.

Aber die wahre Gerechtigkeit kann auch so wenig, wie irgend eine andere Tugend, der mitwirkenden Klugheit entbehren. Eine unkluge Tugend wäre eine unvernünftige.

Klug im moralischen Sinne ist, wer durch nicht gemeinen Verstand in der Wahl mehrerer erlaubten Mittel, einen guten Zweck zu erreichen, das beste und richtigste Mittel trifft. Wer ehrt nicht in diesem Sinne die Klugheit des Staatsmannes, des Erziehers und des Gesetzgebers?

Die Klugheit ist eine Tochter des praktischen Verstandes. Niemand kann sich klüger machen, als er von Natur ist; aber Jeder kann willkürlich seinen Verstand nach Maßgabe seiner natürli-

Digitized by Google

chen Anlagen vernachlässigen, oder bilden und üben; Jeder kann unvorsichtig, oder aufmerksam seyn, um sich seiner Einsicht als eines Werkzeuges zur Erreichung eines guten Zwecks zu bedienen.

Durch die Abhängigkeit des Verstandes von der freien Aufmerksamkeit, wird die Klugheit aus einer bloßen Verstandeseigenschaft zu einer Tugend.

Aber freilich ist die wahre Klugheit, die an sich schon eine Tugend zu heißen verdient, und zur Ausübung aller übrigen Tugenden mitwirken muß, damit keine durch unvollständige Ausübung sich selbst widerstreite, durchaus verschieden, von der falschen, gemeinen, und egoistischen Klugheit, der gefährlichsten Feindinn aller sittlichen Veredelung.

Vielleicht wäre im gemeinen Leben zur Herabwürdigung der egoistischen Klug-

heit schon dadurch Vieles gewonnen, daß man sie herzhaft bei jeder Veranlassung ohne Bedenken die gemeine nennte; denn der pfiffige Egoist ist gewöhnlich stolz auf seine Pfiffigkeit, als wäre sie etwas Ungemeines. Er lacht über den Unterschied zwischen wahrer und falscher Klugheit. Er lacht freilich auch über den Muth, der dazu gehört, sich über die Ueberredungen der gemeinen Klugheit hinwegzusetzen, und dem Guten getreu zu bleiben, es folge daraus, was da wolle. Aber auf den Unverdorbenen, der sich den Ueberredungen der falschen Klugheit ergeben zu müssen glaubt, um seinem Verstande Ehre zu machen, thut es eine glückliche Wirkung, eben die Pfiffigkeit, auf die der Egoist stolz ist, verachtet zu sehen.

Da es überall keine wahre Tugend giebt, ohne den muthigen Vorsatz, im Nothfalle Alles zu wagen für das Gute,

so sind alle Klugheitsregeln schändlich, die zur Frigheit verführen.

7. Die Natur hat, wie eine gütige Erzieherinn, das ganze einer sittlichen Bildung an gewisse erfreuliche Mittel geknüpft, durch die sich alle Tugenden leichter und bestimmter entwickeln. Diese erfreulichen Mittel zu einer sittlichen Bildung, heißen Güter des Lebens; denn nach ihrem Besitze streben, heißt, mittelbar nach dem Guten selbst streben.

Es ist Zeit, den schönen, den alten griechischen Sittenlehrern so theuern, und von den neueren so sehr vernachlässigten Begriff von den Gütern des Lebens, wieder in seine Würde einzusetzen. Der natürliche Menschenverstand hat überall schon durch die Sprache den Weg dahin gebahnt. Denn wenn das Gute überhaupt das wahre Ziel der reinsten und höchsten aller menschlichen Be-

strebungen ist, so ist ja auch Alles, was uns die Annäherung zu diesem Ziele erleichtert, ein Gut in seiner Art. Darum nannte man von jeher Freundschaft, Ehre, Gesundheit, Güter des Lebens, und selbst Geld und Gut wurden durch diese natürliche Richtung des praktischen Verstandes in der Sprache zu Synonymen.

Alles, was einem Charakter seine wahre Bildung erleichtert und ihn auch ohne sein Zuthun höher auf der Stufenleiter der wahren Vortrefflichkeit hebt, ist ein Gut für ihn; also für den Einen vorzüglich Dieses, für den Andern Jenes.

Unmöglich scheint es, nach den Gütern des Lebens, die schon durch sich selbst erfreuen, in keiner andern Absicht zu streben, als um des Guten willen. Daher lassen sich diese Güter auch in verschiedene Classen ordnen, nach den

verschiedenen Verhältnissen, in denen sie durch sich selbst zur reinen Idee des Guten stehen. Die bekannte Unterscheidung innerer und äußerer Güter reicht dazu nicht hin.

Die reinsten Güter des Lebens sind die unzweideutigsten, diejenigen, die man gar nicht fähig ist, zu besitzen, wenn man sie nicht verdient. Der erste Platz unter ihnen gebührt unbezweifelbar dem wahren Freunde. Darum wandten die vorzüglichsten Sittenlehrer unter den Alten, besonders Plato, Aristoteles, und einige Stoiker, so vielen Fleiß auf die Lehre von der Freundschaft, an welcher die Pflichtmoral der Neuern kaum einen entfernten Antheil nehmen kann.

Aber auch nur durch ausführliche Analyse der mancherlei Bedeutungen, die das Wort Freundschaft im gemeinen Leben erhalten hat, läßt sich das

Mühe von dem Falschen, das Wesentliche von dem Zufälligen, in der Sphäre dieses Begriffes absondern. Es mag also in der Reihe dieser Aphorismen genug seyn, das Capitel von der Freundschaft angedeutet zu haben.

Der Begriff der wahren Freundschaft erinnert von selbst an das Glück der wechselseitigen Liebe zwischen Ehegatten, Geschwistern, Eltern und Kindern. Mit den häuslichen Verhältnissen, die dieses Glück begründen, werden so viele Keime der schönsten Tugenden entwickelt, daß man deßwegen auch in ganzen Nationen den sittlichen Nationalwerth ungefähr gleichen Schritt mit der herrschenden Schätzung, oder Vernachlässigung dieser Güter des Lebens halten sieht.

Wer das menschliche Herz nur oberflächlich kennt, sollte glauben, das Familieninteresse müßte dem höhe-

ren und weltumfassenden Schaden; aber, wo es ihm schadet, ist es schon nicht reell mehr.

Der Egoismus des Hausvaters und jedes Familienmitgliedes, das nur sich in den Seinigen liebt, kommt zwar den sämmtlichen Familienmitgliedern zu Statten, wenn eins der Hülfe des andern bedarf; aber sittlichen Werth hat das Familieninteresse nur da, wo es im Zusammenklange der Herzen, die von Natur bestimmt sind, sich enger an einander zu schließen, die Liebe zum Guten überhaupt weckt, nährt und stärkt; wo die Familie nicht ein vergrößertes Ich, sondern eine sittliche Welt im Kleinen, eine Verbindung ist, in welcher jede Tugend unablässig ihre Anwendung findet, und wo der Egoismus durch die elegante Maske, die ihn in der großen Welt zuweilen kleidet, nur noch verhäßlicht wird.

Zu den unzweideutigsten Gütern des Lebens gehört auch die wahre Ehre oder die verdiente Achtung, die uns Andere erweisen. Denn es ist nicht möglich, daß Jemand, der an unverdienter Achtung keinen Geschmack findet, die verdiente aber desto mehr zu schätzen weiß, nicht streben sollte, auch da, wo sein Verdienst unbekannt bleibt, oder gar verkannt wird, eine Gesinnung zu behaupten, in der er wenigstens sich selbst achtungswerth bleibt.

Aber die falsche Ehre, die sich auf falsche Vorstellungen von Verdienst und Vortrefflichkeit gründet, drängt sich nur gar zu leicht an die Stelle der wahren ein, und stiftet eine solche Verwirrung in der sittlichen Welt, daß nicht selten der vorzüglichste Mensch seinen ganzen Charakter daran wagt, eine Herrlichkeit zu gewinnen, oder nicht zu verlieren, die in seinen eigenen Augen ein Nichts ist.

Digitized by Google

Die Güter des Verstandes, Kenntnisse und Wissenschaften, verdienen allerdings, daß man unbedingt aus reiner Wißbegierde nach ihnen strebe; denn es giebt keine reine Wißbegierde ohne Liebe zu dem Wahren, das am Ende mit dem Guten Eins ist. Aber gewöhnlich schwebt die ewige Einheit des Wahren und Guten dem Wißbegierigen kaum in der dunkelsten Ahndung vor; und wer sich nicht einmal einer solchen Ahndung erfreuet, für den wird die Wissenschaft zum unterhaltenden Spiele, oder zum Mittel, einen gewissen Ehrgeiz zu befriedigen, oder gar zum Gewerbe.

Kein Gut des Lebens scheint unzweideutiger zu seyn, als die Gesundheit; und doch ist die höchste Fülle der Gesundheit schon oft ein Reiz zur verderblichsten Ausschweifung geworden, und eine gewisse Kränklichkeit hat nicht

ſelten Veranlaſſung zur Entwickelung der reinſten Tugenden gegeben.

Unter den äußeren Gütern wird der bürgerliche Wohlſtand, in der Mitte zwiſchen der Armuth und dem Reichthum, immer wünſchenswerther, je frecher die Leidenſchaften die ſchönſten Vortheile der Cultur mißbrauchen, und je weniger die Ungenügſamkeit auf der einen Seite, und auf der andern das dringende Bedürfniß, durch den Unterſchied zwiſchen guten und ſchlechten Mitteln aufgehalten werden, wenn ſie auf dem Wege ſind, einen Zweck des Genuſſes zu erreichen. Die gewöhnlichen Untugenden der Reichen ſind allgemein bekannt. Aber die verächtlichſte Claſſe von Menſchen war doch in cultivirten Staaten von jeher der Haufe der Bettler.

Am Ende ſind alle Güter des Lebens von mehr oder weniger zweideuti-

Digitized by Google

gem Werthe. Denn was kann der Mensch gebrauchen, daß er nicht auch mißbrauchen könnte? Darum kamen einige auf den Gedanken, die Tugend selbst das höchste Gut zu nennen. Und freilich kann man, in einem gewissen Sinne, sich so ausdrücken.

Keines der Güter des Lebens ist nothwendige Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz. Darum hat niemand ein Recht auf sie. Aber nach ihrem Besitze streben, ist doch immer vernünftig und natürlich, weil es thöricht ist, das sicherste Mittel nicht zu wollen, wenn man den Zweck will.

Ueberdieß hat die Natur dafür gesorgt, daß im Besitze der eigentlichen Güter des Herzens, die sich alle der wahren Freundschaft nähern, der reinste aller Zwecke unzertrennlich ist von dem Mittel, ihn zu erreichen.

Digitized by Google

8. Auf die Harmonie der Tugenden und der Güter des Lebens gründet sich der sittliche Zustand, den man ehemals Glückseligkeit nannte.

Soll das deutsche Wort Glückseligkeit der wahren Bedeutung der griechischen Eudämonie entsprechen, so knüpfe man es doch nicht willkürlich an das System der epikureischen Schule.

Nach Epikur ist Glückseligkeit freilich nichts Anderes, als das Maximum von angenehmen Empfindungen im ganzen Laufe des irdischen Daseyns. Daß Epikur selbst dieses Maximum in dem negativen Zustande der Schmerzenlosigkeit entdeckt haben wollte, konnte er nach seiner Sinnesart leicht rechtfertigen, wenn er unter der schönen Schmerzenlosigkeit nur den Mangel äußerer Störungen eines heitern und in sich selbst erfreuten Gemüths verstand. Aber schon Plato und Aristoteles hatten die

Digitized by Google

wahre Eudämonie ausdrücklich und auf das Bestimmteste von der falschen unterschieden. Die Stoiker setzten diese Unterscheidung fort.

Wahre Glückseligkeit ist Dasselbe, was wir oben in der allgemeinen Theorie des Guten, den wahren Lebensgenuß nannten. Aber was wahrer Lebensgenuß ist, läßt sich nicht verstehen, wenn man die Harmonie der Tugenden und der Güter des Lebens nicht kennt. Von einem Maximum des Genusses ist gar nicht weiter die Rede, man mag dieses Maximum mit Epikur in der Seelenruhe, oder mit Aristoteles in der Contemplation, oder mit den Stoikern im Gefühle der absoluten Unabhängigkeit, oder mit den Schwärmern in einer schönen Selbstbethörung, oder mit den Wüstlingen in der Zerstreuung und Schwelgerei entdeckt zu haben glauben.

Digitized by Google

Der Begriff der Glückseligkeit nöthigt uns auch, das sittliche Verhältniß der Thätigkeit zum Genusse genauer zu bestimmen.

Thätigkeit, als Thätigkeit, hat nicht mehr sittlichen Werth, als der Genuß ohne Thätigkeit.

Selbst die gemeinnützige Thätigkeit, die nicht von edeln Motiven ausgeht, verdient nicht mehr Achtung, als die Bewegung des Mühlenrades, das in seiner Art eben so gemeinnützig wirkt.

Aber Unthätigkeit ist der Anfang der Faulheit, die von unsern Vorfahren mit vollem Rechte der Anfang aller Laster genannt wurde; denn alle Tugend ist thätige Gesinnung; ein beständiges Streben nach dem Guten.

Es giebt menschliche Arbeitsbienen, die, von innerer Unruhe getrieben, un-

Digitized by Google

abläſſig beſchäftigt ſeyn wollen, um nur beſchäftigt zu ſeyn. Für den Staat ſind ſolche Menſchen, wenn ihre Thätigkeit eine gemeinnützige Richtung nimmt, nicht weniger werth, als die wirklichen Arbeitsbienen für den Bienenkorb.

Es giebt beklagenswerthe Menſchen, die ſich ihres Lebens gar nicht zu freuen verſtehen, und zum Troſte ſich einbilden, ihre Freudenloſigkeit ſei etwas Großes und Gutes. Man ſtöre ſie nicht im kümmerlichen Genuſſe dieſes Troſtes.

Jedes wahrhaft menſchliche Leben iſt ein Gemiſch von Thätigkeit und Genuß, von Arbeit und Erholung.

9. Die Vereinigung aller Tugenden mit der Kunſt, ſich auf die edelſte Art des Lebens zu freuen, iſt die eigentliche Weisheit.

Glückseligkeit und Weisheit waren in der Sittenlehre der Alten unzertrennliche Begriffe. Sie können auch durch keine neuere Theorie getrennt werden, wenn man dem Worte Weisheit nicht die alte Bedeutung entziehen will, der es seinen Ursprung verdankt.

Weisheit setzt Klugheit voraus, aber nur die wahre, von welcher oben die Rede war, jene sittliche, den Egoismus durch praktischen Verstand bekämpfende Klugheit, ohne welche keine Tugend gedeihen kann.

Der rechtschaffene Mann, der mit strengem Gewissen seine Pflichten erfüllt, aber nicht versteht, übereinstimmend mit sich selbst in der Erfüllung seiner Pflichten, auch seines Lebens froh zu werden, ist nicht weise.

Die Weisheit beschränkt die Ansprüche, die der Egoismus an das Le-

Digitized by Google

ben macht, und setzt selbst dem natürlichen Verlangen nach Lebensgenuß eine sittliche Grenze.

Das Gegentheil der Weisheit ist nicht die Unsittlichkeit, sondern die Thorheit, d. i. die Unverständigkeit in dem Bestreben, den Zweck des Daseyns zu erreichen.

Es giebt eine gutmüthige Thorheit, die zwar eben so wenig zu loben ist, wie jede andere, aber doch einen hohen Werth hat neben der gemeinen Klugheit, die zum Vorwande dienen muß, wenn der Egoismus sich selbst überreden will, er habe das wahre Ziel getroffen.

Digitized by Google

II.

Die Lehre von den Pflichten.

1. Wo der Mensch das Gute ungern thut, und nicht geneigt ist, auch ohne den Gedanken an Gehorsam die Tugenden zu erwerben und zu üben, deren Inbegriff die sittliche Vortrefflichkeit ist, da fängt das Gebiet der Pflichten an.

Die Analyse des sittlichen Verlangens hat gelehrt, daß eine verkehrte Vorstellung von sittlicher Vortrefflichkeit entsteht, wenn man ihr Wesen in nichts Anderem findet, als im Gehorsam gegen ein Gesetz. Eben diese Analyse hat aber auch gelehrt, daß es keine wahre Tugend giebt ohne die Bereitwil-

Digitized by Google

ligkeit, auch ungern der idealen Nothwendigkeit zu gehorchen, die sich, im Zusammentreffen der moralischen Begriffe, als Gesetz einer höheren Weltordnung durch das Bewußtseyn offenbart.

Die Pflichtenlehre hat kein besonderes Princip. Alle Pflichten vereinigen sich in der Vorstellung, daß das sittliche Wesen auch gegen seine Neigung sich entschließen soll, nach der Vortrefflichkeit zu streben, die alle Tugenden in der Form eines bestimmten Charakters umfaßt.

Die ideale Nothwendigkeit selbst, die das freie Bewußtseyn beherrscht, läßt sich weder durch eine Formel erschöpfen, noch aus einer Formel erklären. Sie ist Eins und Dasselbe mit dem Glauben an eine höhere, nicht auf Genuß des flüchtigen Lebens eingeschränkte Bestimmung.

Digitized by Google

Die Pflichtenlehre bezieht sich, wie die Tugendlehre, unmittelbar auf die Gesinnung, und nur mittelbar auf Handlungen in der Außenwelt. Aber die gute Gesinnung selbst läßt sich nicht befehlen.

Die Pflichtenlehre kann nur zeigen, was gethan, und was unterlassen werden soll, damit die Gesinnung immer besser werde.

Da die innere That von selbst in eine äußere übergeht, wo der Mensch das Ziel seiner Bestrebungen in sich selbst nicht findet, so stiftet die Pflichtenlehre durch ihre Gebote und Verbote eine neue Ordnung in der Aussenwelt. Sie entscheidet apodiktisch über die Verhältnisse, nach welchen die Tugenden, die an sich immer etwas Inneres sind, so ausgeübt werden müssen, daß auch in der Außenwelt die sittliche Denkart des Einen in die sitt-

Digitized by Google

liche Denkart, des Andern harmonisch eingreife.

Die Pflichtenlehre muß also mit der Tugendlehre Hand in Hand gehen. Sie ändert nicht das mindeste an der Idee der sittlichen Vortrefflichkeit, die der Inbegriff der Tugenden ist. Sie trennt sich von der Tugendlehre nur da, wo die Idee eines Gesetzes dem sittlichen Verlangen zu Hülfe kommen muß, damit der Streit im Busen geschlichtet werde. Und nur in dieser Hinsicht, als Friedensrichterinn, muß sie die moralischen Begriffe nach andern Gesichtspunkten ordnen.

2. Da das Gesetz immer nur das Allgemeine enthält, das Besondere und Individuelle, aber durch keine Gesetzformel, und wenn sie die bestimmteste wäre, erschöpft werden kann, so findet auch die Möglichkeit der Anwendung sittlicher Gebote und

Pflichten ihre Grenzen in der unendlichen Mannigfaltigkeit der besonderen und individuellen Situationen des wirklichen Lebens, und innerhalb dieser Grenzen liegt das Erlaubte.

Es war ein gutgemeinter Wunsch, das ganze wirkliche Leben in eine Formel zu fassen, die man als oberste Prämiße gebrauchen könnte, um in jedem gegebenen Falle auf das genaueste durch einen untrüglichen Syllogismus zu finden, was in diesem gegebenen Falle zu thun sei. Aber noch hat keine Pflichtenlehre die Feuerprobe der Casuistik bestanden.

Je tiefer die Moral in das Einzelne des wirklichen Lebens eindringt, desto unsicherer wird die Anwendung der allgemeinen Regeln. Und der Gegensatz des Gebotenen und Verbotenen scheint am Ende gar sich selbst zu vernichten, in der problematischen Idee des Erlaubten.

Digitized by Google

Das Erlaubte, aus dem man schon so Vielerlei zu machen versucht hat, würde ein Nichts seyn, wenn die Sittlichkeit durch Pflichtprincipien erschöpft werden könnte. Denn das Pflichtprincip lautet immer: „So soll es seyn; so, und nicht anders.“ Nach einer Pflichtenlehre, die alle Fälle umfaßte, dürfte durchaus nichts erlaubt, das heißt, dem Belieben des freien Individuums überlassen bleiben. Man dürfte dann gar nicht fragen, ob es z. B. erlaubt sei, spazieren zu gehen, das Schauspiel zu besuchen, sich in Seide zu kleiden, sondern nur, ob es in dem bestimmten Falle Pflicht, also entweder geboten, oder verboten sei. Denn zwischen Gebot und Verbot liegt nach Pflichtprincipien nichts Drittes.

Das Erlaubte ist auch nicht etwa das Recht. Denn der Begriff des Rechts schließt den bekannten Anspruch in sich, der freilich zu der Vor-

Digitized by Google

stellung von etwas Erlaubten hinzukommen kann, aber in ihr selbst nicht liegt.

Erlaubt ist nicht nur, was niemand ein Recht hat, zu hindern, sondern überhaupt Alles, was weder geboten, noch verboten, also der Willkür überlassen ist.

Wenn Sittlichkeit überhaupt mehr ist, als Gehorsam, und wenn die Pflichtenlehre nichts weiter leisten will, als dem sittlichen Verlangen zu Hülfe zu kommen, wo das Gemüth mit sich selbst im Streite ist, so tritt der Begriff des Erlaubten unmittelbar und in voller Kraft aus dem Bewußtseyn der Vereinigung des sittlichen und natürlichen Verlangens hervor, und bezeichnet die natürlichen Grenzen der Pflichtenlehre.

Erlaubt ist, was im freien Thun und Lassen der Idee des Guten nicht

widerspricht, wo das Gute entweder gar nicht nach Pflichtmaximen beurtheilt werden kann, oder, wo keine Pflichtmaxime hinreicht, zu entscheiden, wie weit ein Thun, oder Lassen, der Idee des Guten gemäß ist.

Gerade da, wo keine Pflichtmaximen in Betracht kommen, weil das sittliche Wesen keine Ursache hat, mit sich selbst zu streiten, also auch keine Ursache hat, sich nach Pflichtmaximen umzusehen, um den Streit zu schlichten, ist die weite Sphäre des Erlaubten, in der sich das individuelle Leben ungehindert bewegt.

Innerhalb der Sphäre des Erlaubten noch Grundsätze suchen, nach denen das Leben wie ein Uhrwerk auf das pünktlichste regulirt werde, damit jede Bewegung des Leibes und der Seele nach einem gebietenden Syllogismus erfolge, ist eine Seelenkrankheit.

Digitized by Google

Aber auch wo Pflichtmaximen allerdings in Betracht kommen, fällt das Thun und Lassen zum Theil in die Sphäre des Erlaubten, wenn eine bestimmte Anwendung der Pflichtmaxime unmöglich wird. Dieser Fall tritt ein, wo wir entweder zwischen verschiedenen Umständen wählen müssen, die in Beziehung auf die Regel einander gleich erscheinen, oder, wo das Mehr und Weniger in dem, was zu thun ist, aus keiner Regel erkannt wird.

Wo es unläugbare Pflicht ist, zu helfen, kann sich leicht ereignen, daß der Eine meiner Hülfe eben so dringend bedarf, als der Andere, und daß Diesem eben so gut von mir geholfen werden kann, als Jenem, aber nur Einem von beiden. Welchem soll ich nun helfen? Oder, wo es unläugbare Pflicht ist, sich selbst einen Theil seines Eigenthums zu entziehen, um eine gemein-

Digitized by Google

nützige Anstalt zu unterstützen; welche Summe soll ich da geben?

Daß die Pflichtenlehre so oft zu unbestimmten Antworten flüchtet, die nur ungefähr und einigermaßen anzeigen, worauf man besonders achten soll, ist nicht die Schuld des Systems. Kein mögliches System kann hier Regeln geben, die dem einzelnen Falle genau adäquat wären. Unmaßgebliches Gutachten und persönliches Gefühl müssen entscheiden. Eine Moral aber, die da lehrt, unter solchen Umständen gar nichts zu thun, greift die Wurzel der sittlichen Selbstbestimmung an; denn sie verbietet, wo uns die Maxime verläßt, der Stimme des Herzens zu folgen.

Durch das offene Geständniß der Unmöglichkeit, für jeden Gewissensfall eine Regel in Bereitschaft zu haben, nach der sich auf das bestimmteste entscheiden

Digitized by Google

lasse, was gethan, oder unterlassen werden soll, trennt sich die wahre Pflichtenlehre von ihrer Nachäfferinn, der Casuistik.

Die besonderen Gewissensfälle, über welche die Casuistik Auskunft geben will, gehören gar nicht für die Theorie. Es sind kritische Situationen, aus denen sich der Mensch unmittelbar durch einen muthigen Entschluß heraus ziehen muß. Dieser muthige Entschluß soll nicht blind seyn; aber er soll in dem Augenblicke, da der gesunde Verstand sagt, daß keine Zeit mehr ist, sich zu besinnen, nach der klarsten Vorstellung, die man in diesem Augenblicke von dem Guten hat, frei aus dem Herzen hervorgehen.

3. Das Erlaubte ist zugleich der Trennungsbegriff, durch den sich in der allgemeinen Pflichtenlehre die negativen Pflichten nicht nur von

Digitized by Google

den positiven, sondern auch noch unter einander, wesentlich unterscheiden.

Das Gegentheil des Erlaubten ist immer das Verbotene. Verbietende Gesetze haben aber einen ganz andern Charakter, als gebietende; denn sie setzen nur der Willkür gewisse Schranken, ohne zu bestimmen, was innerhalb dieser Schranken zu thun ist.

Wäre das Höchste in der Sittenlehre eine gebietende Pflichtmaxime, so müßte das Verbotene überall aus dem Gebotenen deducirt werden können. Es würde dann nur das Gegentheil des Gebotenen seyn. Aber das Verbotene ist zugleich das Gegentheil des Erlaubten. Die bloß negativen, oder beschränkenden Pflichten sind also von ganz anderer Natur, als die gebietenden oder positiven, die der Willkür eine bestimmte Richtung geben. Denn durch die bloß negativen Pflichten er-

Digitized by Google

hält die Willkür innerhalb gewisser Schranken freien Spielraum, und gar keine bestimmte Richtung.

Es giebt also offenbar zweierlei Arten von negativen Pflichten. Die erste Art begreift diejenigen, in denen das Verbot nichts Anderes, als die erste logische Folge des Gebots ist. Diese Pflichten nehmen in der Theorie keinen besonderen Platz ein; denn es versteht sich nach dem Princip des Widerspruchs von selbst, daß überall, wo etwas bestimmt geboten, das Gegentheil eben so bestimmt verboten ist.

Ganz anders verhält es sich mit den negativen Pflichten, die aus keinem Gebote deducirt werden können, weil sie nur die Schranken bezeichnen, innerhalb welcher das Erlaubte liegt, so weit es nach Pflichtprincipien beurtheilt werden kann. In die Reihe dieser negativen Pflichten, die nicht aus Gebo-

Digitized by Google

ten folgen, gehören alle die, durch welche die Pflichtenlehre mit der Rechtslehre zusammengrenzt. Denn Alles, was gegen das Recht ist, streitet zugleich gegen die Pflicht, obgleich keine Pflichtenlehre befehlen darf, daß Jeder sein Recht unbedingt geltend mache nach denselben Grundsätzen, nach denen er die Rechte Anderer respectirt.

Am auffallendsten zeigt sich der Unterschied zwischen den Verboten, die eine logische Folge der Gebote sind, und den übrigen, die man unmittelbare Verbote nennen kann, bei der Revision der alten Streitigkeiten über den Selbstmord, oder, richtiger gesprochen, über die Erlaubniß, sich selbst von der Last des Lebens zu befreien.

Wer wird behaupten, daß es eine unbedingte Pflicht gebe, das Leben zu erhalten, oder, für die Erhaltung des

Lebens zu sorgen? Die Bereitwilligkeit, für das Gute im Nothfalle das Leben selbst, auf ein Mal, oder langsam, aufzuopfern, ist ja unerläßliche Bedingung der Möglichkeit eines sittlichen Heroismus. Aus der Pflicht, das Leben für einen guten Zweck zu erhalten, kann also das Verbot, sich selbst unter keiner Bedingung das Leben zu nehmen, nicht gefolgert werden. Es fragt sich also, ob denn ein solches Verbot überhaupt mehr ist, als eine Erfindung der Schulen.

Das es unerlaubt ist, sich *selbst* ein Leben zu nehmen, an welchem auch Andere ein Recht haben, leuchtet ohne künstliche Demonstration ein. Aber niemand hat ein Recht an meinem Leben, er habe denn ein solches Recht unter besonderen Verhältnissen erworben. Wenn mir nun in einer Situation, außerhalb solcher besondern Verhältnisse das Leben zur Last wird, bin ich verpflichtet,

Digitized by Google

Diese Last zu tragen, weil ich Pflichten erfüllen kann, so lange ich lebe? Giebt es denn eine Pflicht, Pflichten zu erfüllen? Und wie könnte nun diese Pflicht der Pflichten wieder deducirt werden?

Aber das Leben als Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz hat an sich einen Werth. Ob der Mensch dieses Leben vertauschen kann mit einem künftigen, wird innerhalb der Grenzen der praktischen Philosophie gar nicht gefragt. Wenn es also gleich keine Pflicht giebt, zu leben, um Pflichten zu erfüllen, so ist doch jedem denkenden Wesen in der sittlichen Reflexion sein eigenes Leben wenigstens eben so heilig, als das Leben eines jeden Andern, der nicht den Tod verdient hat.

Das Verbot, sich selbst das Leben zu nehmen, ist also, wo es Statt findet, ein unmittelbares Verbot, das ohne Zwischensätze der Demonstration

Digitized by Google

unmittelbar aus der sittlichen Reflexion entspringt, wenn wir den Werth des Lebens empfinden und erkennen. Da lautet das Gesetz der idealen Nothwendigkeit, die wir Pflicht nennen, im Conflicte mit dem Bedürfnisse, Hand an sich selbst zu legen, geradezu so: „Vergreife dich nicht an Dem, was in dem Augenblicke, da du dich daran vergreifen möchtest, Bedingung der Möglichkeit deiner sittlichen Existenz ist.“ Daher sagen wir auch ganz richtig, der Mensch habe kein unbedingtes Recht an seinem Leben, wenn wir nämlich den Begriff des Rechts nicht bloß juridisch erklären.

Aber ob es nicht Situationen giebt, in denen der Mensch kaum noch an den Werth seines Lebens glauben kann, weil er, um es zu erhalten, Andern mehr zur Last fallen müßte, als er ihnen zu nützen vermag, oder, weil er sich aus der Sphäre seiner individuellen

Digitized by Google

Bestimmung so weit herausgerissen steht, daß er sogar auf die Hoffnung, noch einmal, seiner Natur gemäß, mit sich selbst einig zu werden, Verzicht thun muß, das ist eine Gewissensfrage, die man wenigstens nicht schnöde und etwa so abweisen muß, als ob sie sich ohne die genaueste Kenntniß des besondern Falles hinlänglich durch einen allgemeinen Satz beantworten ließe.

Weil das Leben als Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz an sich einen Werth hat, so gehört der eigentliche Mord, oder die That, durch die man sich widerrechtlich an dem Leben eines Andern vergreift, zu den himmelschreienden, das heißt, das Innerste des sittlichen Bewußtseyns empörenden Verbrechen.

Der Mörder begeht durch den Angriff auf das Leben des Andern nicht nur die gröbste Ungerechtigkeit; seine That sagt

zugleich aus, daß er in dem Augenblicke, da er sie begeht, oder nur den Entschluß dazu faßt, sittliche Existenz überhaupt für nichts achtet. Das Verbot des Mords ist also auch eines von den unmittelbaren, die sich gewissermaßen von selbst verstehen, und keiner besondern Ableitung aus einem andern Gesetze bedürfen.

Aber der Begriff des Mordes schließt immer zugleich die gröbste Ungerechtigkeit nach juridischer Ansicht in sich. Wer sich selbst das Leben nimmt, ohne eines Menschen Recht zu kränken, sollte also auch nicht ein Selbstmörder genannt werden. Seine That kann Verachtung verdienen; aber er ist kein Verbrecher.

Ist der ein Mörder, wer im ehrlichen, vom herrschenden Vorurtheile begünstigten Zweikampfe das Unglück hat, seinen Gegner zu tödten? In

keiner Hinsicht, wenn er nicht der Beleidiger war, der durch Eingriff in die Ehre, auf die der Andere ein Recht hatte, diesen in die Alternative setzte, entweder mit ihm Leben gegen Leben zu wagen, oder den Namen eines Ehrlosen, wenigstens nach den herrschenden Vorurtheilen, zu verdienen. Vollends widersinnig ist es, den Beleidigten, der selbst ein Opfer seines Ehrgefühls wurde, weil er Leben gegen Leben wagen mußte, um nicht ehrlos gescholten zu werden, zu den Selbstmördern zu zählen.

Es bedarf keiner Wiederhohlung der schon hundert Mal wiederholten Analyse der Unvernünftigkeit des gewöhnlichen Zweikampfs in Ehrensachen. Aber ist darum dieser Zweikampf überall und unter allen Umständen unvernünftig und nach moralischen Begriffen unerlaubt? Auch da, wo die Möglichkeit der wahren Erfüllung der Berufspflichten davon abhängt, daß

der Beleidigte, zum Beispiel der Offizier, in den Augen seiner Untergebenen, deren Begriffe er nicht berichtigen kann, für einen Mann von Ehre gilt?

Unmittelbar verboten nach moralischen Begriffen ist ferner jede willkürliche Verstümmelung des menschlichen Körpers, man verübe die schändliche That an sich selbst, oder an Andern. Denn was zum organischen Ganzen des menschlichen Körpers wesentlich gehört, ist als ein Theil der sittlichen Existenz zu betrachten.

4. Da es sich selbst widerspricht, nach Grundsätzen das Gebotene thun wollen, ehe man das Verbotene unterlassen hat, so gehen in der Rangordnung der Pflichten die negativen überall den positiven vor.

Durch die Erfüllung der negativen Pflichten wird nur Platz gemacht für

Digitized by Google

das Gute. So lange aber dieser Platz nicht offen ist, kann sich keine sittliche Vortrefflichkeit in einem Charakter entwickeln. Es widerspricht sich also, das Gebotene thun zu wollen, ehe man das Verbotene unterlassen hat.

Unbedingter Gehorsam gegen alle wahrhaft sittliche, nicht ersonnene, oder auf Mißdeutung der Pflichtprincipien gegründete Verbote, ist in der pflichtmäßigen Selbstbildung immer das Erste. Darum sollte auch bei der Erziehung eines Kindes der erste Gehorsam, den der Erzieher verlangt, immer nur ein negativer seyn.

Für gutgeartete Naturen bedarf es gewöhnlich keiner andern Pflichtmaximen, als der negativen. Denn die positive Pflichtmaxime ist nur ein Sporn für den, der zum Guten träge ist.

In der Unterdrückung einer bösen Lust besteht auch die eigentliche Selbst-

beherrschung. Der Act der Freiheit, durch den man sich selbst zum Guten anspornt, ist nicht so wohl Selbstbeherrschung, als Selbsterweckung.

In kräftigen Naturen scheint die Selbstbeherrschung weit verstümmelnder zu seyn, als in schwachen. Denn wo eine kräftige Natur sich gegen das Gesetz auflehnt, da scheint auch ein stärkerer Gegendruck der innern Freiheit nöthig zu seyn, um der moralischen Idee auf der Wage des Entschlusses den Ausschlag zu geben. Aber wo eine kräftige Natur nicht völlig verwildert ist, da bildet sich gewöhnlich von selbst aus ihr ein Charakter, und wo nur erst Charakter da ist, da wirken alle Kräfte synergisch auf Einen Punkt, und die innere Freiheit lenkt jede Vorstellung durch jede, wenn anders nicht leidenschaftlicher Ungestüm das Bewußtseyn verwirrt. Aber der Schwache ist gewöhnlich ohne allen Charakter. Es wird

ihm also auch sehr schwer, sich selbst zu beherrschen, weil sein Inneres kein Ganzes ist, keine Kraft in ihm mit der andern zusammen wirkt, keine Neigung die andere in bestimmter Verbindung begleitet.

Sogar leichte Anwandelungen der bösen Lust unterdrückt der Schwache nur mit Mühe, weil er überhaupt nur mit Mühe etwas Bestimmtes will. Und am Ende überredet er sich wohl gar, das Schlechte, das er gethan, sey etwas recht Gutes. Denn je charakterloser der Mensch ist, desto schwankender sind alle seine Begriffe vom Guten und Schlechten.

5. Unter den negativen Pflichten geht die Gerechtigkeit allen übrigen, und folglich auch allen positiven Pflichten ohne Ausnahme vor, weil die Regel der Gerechtigkeit die äußerste Grenze der Möglichkeit einer sittlichen Ordnung bezeichnet.

Digitized by Google

Schon in der Lehre von den Tugenden zeigte sich die Gerechtigkeit als die Tugend, die alle übrigen umschließt, und nach welcher alle übrigen sich richten müssen. Wo nun die Ausübung dieser Tugend, im Streite der Neigungen mit den moralischen Ideen, als Pflicht erkannt wird, da kann auch keine andere Pflicht den Rang vor ihr erhalten. Denn die Verbote gehen überhaupt den Geboten vor, und die verbietende Regel der Gerechtigkeit ist das nächste aller Verbote.

Das Gesetz: „Du sollst gerecht seyn," mag noch so positiv lauten. Ja man möchte sagen, daß es nicht positiv genug lauten kann, damit es der Gesinnung, von der in der Pflichtenlehre die Rede ist, auf das nachdrücklichste die bestimmte Richtung gebe, die allerdings sehr positiv ist. Immer gerecht seyn wollen, heißt ja nichts anders, als, immer der unveränderlichen

Idee des Rechts folgen wollen, die der letzte Richtungspunkt aller Pflichten ist. Aber das höchste Rechtsgesetz ist in Beziehung auf die Pflichten, die ihm entsprechen, ursprünglich doch immer nur das höchste Verbot.

Die vertragsmäßigen Rechts-Pflichten im bürgerlichen Leben können auf mancherley Art mit den ursprünglichen collidiren. Aber in dieser Collision bleibt auch immer die erste Frage, ob denn der abgeschlossene Vertrag völlig erlaubt war.

Was von Verträgen zu halten ist, die so gar nach Rechtsprincipien unerlaubt sind, bedarf keiner besonderen Untersuchung, denn solche Verträge heben sich selbst auf. Aber selbst die bürgerliche Gesetzgebung verbietet, aus Achtung vor der menschlichen Natur gewisse schändliche Verträge, die an sich nicht widerrechtlich zu seyn scheinen.

Wie nun wenn sich jemand durch Uebereilung durch einen Vertrag eine Verbindlichkeit aufgelegt hat, die er nachher für schändlich erkennt, obgleich die bürgerliche Gesetzgebung den Vertrag aufrecht erhält, ist er da vor seinem Gewissen verpflichtet, den Vertrag zu halten, oder unverbindlich nicht; denn was dem Menschen vor sich selbst entehrt, vernichtet die Möglichkeit eines Vertrags nach Pflichtbegriffen. Wer also das Unglück gehabt hat, einen solchen Vertrag einzugehen, ist zwar verpflichtet, sich, zur Strafe seiner Unbedachtsamkeit, die bürgerlichen Folgen gefallen zu lassen, so weit er sich ihnen durch seine rechtliche Klugheit entziehen kann; aber er ist von seinem Gewissen noch mehr verpflichtet, Alles Erlaubte zu versuchen, um diesen Folgen zu entgehen.

In einem ähnlichen Falle hört die bürgerliche Vertragsgerechtigkeit auf,

das Gewissen unbedingt zu binden, wenn die Erfüllung eines Vertrags, der an sich nach Rechts- und Pflichtbegriffen zu den erlaubten gezählt wird, durch unvorhergesehene Folge der Umstände in ein contradictorisches Verhältniß mit den Pflichten tritt, denen er vorher nicht widersprach. Da muß Jeder suchen, durch rechtliche Klugheit die bürgerliche Ordnung mit seinem Gewissen in Uebereinstimmung zu bringen, so gut er kann, besonders wenn ihm die bürgerliche Ordnung selbst entgegen kommt. Wer zum Beispiel durch unverschuldetes Unglück außer Stand gesetzt ist, auf einem bestimmten Tag eine Schuld zu bezahlen, ohne sich, und noch mehr die Seinigen, für die er sorgen soll, zu Grunde zu richten, handelt unklug und keineswegs exemplarisch, wenn er von den Mitteln, die ihm das bürgerliche Gesetz einräumt, um Frist zu gewinnen, keinen Gebrauch macht.

6. Die positiven Pflichten schließen sich auf das genaueste an die Tugenden an, und lassen sich, wie diese, in primitive und gesellige eintheilen.

Es bedarf keiner besonderen Theorie der positiven Pflichten, wenn man sich an die Lehre von den Tugenden erinnert. Denn die wahre Idee einer bestimmten Tugend schließt immer die ideale Nothwendigkeit in sich, dieser Idee gemäß zu handeln, auch wenn man es noch ungern thut. Nun läßt sich aber unmittelbar nur die Handlung gebieten, nicht die eigentliche Gesinnung. Also ist die gewissenhafte Erfüllung der positiven Pflichten immer nur Uebung in den Tugenden, denen die Pflichten entsprechen.

Die bekannte Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen Andere,

zu denen Einige auch noch Pflichten gegen Gott hinzufügen, ist in ihren Rechte nicht zu verweisen. Aber sie läßt Lücken offen, die von der Theorie wenigstens angedeutet werden müssen. Denn der Mensch hat Pflichten gegen Alles, was nur irgend Gegenstand seiner Thätigkeit werden kann.

Ausser dem Titel von den Pflichten gegen Andere, nämlich vernünftige Wesen, sollen denn doch die Pflichten gegen die Thiere nicht abgehandelt werden; und daß es Pflichten gegen die Thiere giebt, hat noch niemand bezweifelt, der nicht entweder mit Descartes die Thiere für athmende Maschinen ansah, oder sich nicht schämte, der rohen Inhumanität, die sich muthwilliges Martern und Verstümmeln fühlender Geschöpfe erlaubt, das Wort zu reden.

Aber es giebt auch Pflichten gegen die so genannte todte Natur. Wer eine

schöne Pflanze oder einen schönen Krystall muthwillig zerstört, handelt schändlich auch in aller Beziehung auf den Werth, den die Pflanze, oder der Krystall, für Andere haben könnte, wenn er, bemerkt Gleichgültigkeit gegen das Vortreffliche, das uns in allen Verhältnissen, also auch da schätzbar seyn soll, wo es als Ziel der Bildungskraft der Natur erscheint, mit dem Natürlichen einerley ist.

Was immerhin im Ganzen der Natur das Unansehnlichste, und Triwialste ihrer Producte eben so viel werth seyn, als das Schönste, und Merkwürdigste vor unsern Augen, den Mensch will seiner Natur gemäß, das Vortreffliche in der Natur überhaupt nach dem Verhältnisse, in welchem es zu seinen sittlichen, und intellectuellen Anlagen steht.

Die Gleichgültigkeit gegen diese Verhältniß ist das Schändliche, auf das

die Sittenlehre aufmerksam macht, wenn sie von Pflichten gegen die todte Natur redet. Will man diese Pflichten lieber zu denen zählen, die der Mensch gegen sich selbst erfüllen soll, weil er überhaupt nichts thun soll, was seiner unwürdig ist, so könnte man auch die Pflichten gegen Andere unter dieselbe Rubrik eintragen.

Eben so schändlich handelt, wer ein vortreffliches Kunstwerk vernichtet oder verderbt, auch wenn es sein eigen ist, nicht nur, weil er sich selbst und Andere um den edeln Genuß oder den nützlichen Gebrauch des Kunstwerks betrügt, sondern unmittelbar schon deßwegen, weil er das Vortreffliche nicht ehrt, das menschlicher Geist und Fleiß hervorbrachten.

Die meisten der so genannten Pflichten des Menschen gegen sich selbst gehören in die Reihe der primitiven, die

den primitiven Tugenden entsprechen, von denen eben die Rede war. Wer im Streite mit sich selbst sich bemüht, diese Tugenden zu erwerben, der übt jene Pflichten auch in der Einsamkeit nicht weniger als in geselligen Verbindungen.

Es ist also auch ausser aller Beziehung auf das gesellige Leben Pflicht, sich, so viel man kann, in sittlicher Besonnenheit zu erhalten, sich selbst kennen zu lernen, um mit dem Gefühle des wahren Stolzes weder zu geringe, noch zu vornehm von sich zu denken, die Liebe zum Wahren und Schönen in sich zu cultiviren, sich mit Natur und Kunst zu befreunden, die herbe Tugend der Geduld einzuüben, und besonders das Seinige zu thun, um in allen Lagen des Lebens den Muth nicht zu verlieren.

Unter den geselligen Pflichten steht wieder die Gerechtigkeit oben an.

Digitized by Google

Warum ihr diesen Vortrag gehöret, ist oben erklärt. Ueber die Pflichten der Hülfleistung und Wohlthätigkeit kann die allgemeine Sittenlehre nur eine sehr unbestimmte Auskunft geben, weil sie nur ungefähr andeuten kann, wann, wo und wie man helfen soll.

In jedem Augenblicke sind Millionen Hülfsbedürftige da, mit denen man in Verbindung treten kann, um ihnen ihr Schicksal einigermaßen zu erleichtern. Aber es würde eine neue Art von irrender Ritterschaft seyn, überall das Elend aufzusuchen, um ihm Beistand anzubieten.

Niemand soll der Veranlassung, wahrhaft zu helfen, aus dem Wege gehen. Jeder soll seinem Nächsten helfen, wie es das Christenthum verlangt, aber doch dem Würdigern vorzüglich. Jeder soll besonders in der Sphäre seines

Andern zu helfen suchen, überhaupt soll man, so weit es sich einrichten läßt, so zu helfen suchen, daß Jeder sich selbst helfen lerne. Mit allen diesen zuverlässigen Aussprüchen der gesunden praktischen Vernunft, ist nur dem Gutgesinnten selbst in jedem gegebenen Falle nicht immer so geholfen, daß er bestimmt wüßte, was er nach Pflichtbegriffen zu thun habe.

Wer im Geiste der geselligen Tugenden handelt, wird schon weniger in Verlegenheit seyn, wenn er Pflichten der Hülfleistung erfüllen will. Er wird gar nicht zweifeln, daß er unter übrigens gleichen Umständen dem Freunde, und allen denen, die er im moralischen Sinne die Seinigen nennen kann, eher helfen muß, als dem Fremden. Denn wo bliebe sonst die Tugend der Treue? Er wird besonders dem zu helfen suchen, der sich um ihn selbst verdient gemacht hat; denn wenn er es nicht thäte, wäre er un-

Digitized by Google

bankbar. Aber allen Collisionen der Ansprüche, die Andere auf seine Kräfte und Lebensgüter haben, wird er doch nicht entgehen. Eben so wenig wird ihm die Tugendlehre über das Wie viel? in der Erfüllung dieser Pflichten eine bestimmte Auskunft geben, wo ihn die Pflichtenlehre verläßt.

Der Gutgesinnte stände also von seinem eigenen Gewissen verlassen da, wenn nicht die wahre Pflichtenlehre in Fällen, wo ihre Gesetze nicht durchgreifen, einem Jeden erlaubte, nach seinem Herzen zu handeln. Mit dieser Erlaubniß innerhalb gewisser Schranken endigt denn auch die Pflichtenlehre gewöhnlich, wo sie im bestimmten Falle Hülfe gebietet. Wer dann, anstatt seinem Herzen zu folgen, zu den Subtilitäten der Casuistik flüchtet, der hat vom Glücke zu sagen, wenn er mit unversehrter Vernunft aus dem Labyrinthe zurückkehrt.

Digitized by Google

Ueberhaupt wird die Lehre von den geselligen Pflichten auch durch den Gegensatz der Pflichten der Gerechtigkeit und der Hülfleistung oder Wohlthätigkeit bei weitem nicht erschöpft. Denn da jeder geselligen Tugend eine Pflicht entspricht, so ist es im Streite der Neigung mit den Tugend-Ideen auch Pflicht, der Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Billigkeit, Großmuth, Sittsamkeit, und der wahren Klugheit gemäß zu handeln, und eben dadurch sich zu gewöhnen, daß uns eine Gesinnung, nach welcher man von selbst diesen Ideen folgt, immer natürlicher werde.

Für die religiösen Pflichten kann die allgemeine Sittenlehre nur den Platz offen halten, den diese Pflichten einnehmen müssen, wo die Sittlichkeit selbst zur Religion wird.

Digitized by Google

III.

Die Lehre von den Rechten.

1. Die philosophische Rechtslehre trennt sich von der Pflichtenlehre durch die reine Idee des Rechts, die aus keinem Pflichtprincip abgeleitet werden kann, weil sie etwas Ursprüngliches in der Sittlichkeit, nämlich den gültigen Anspruch auf die Bedingungen der Möglichkeit einer sittlichen Existenz bedeutet.

In der allgemeinen Theorie des Guten konnte die Idee des Rechts nur zum Beschlusse mitgenommen werden, um ihr Verhältniß zur Sittlichkeit überhaupt anzudeuten. Aber auch da zeigte sich schon, daß dieses Verhältniß nicht einmal wissenschaftlich angedeutet, vielweniger erklärt werden kann, wenn man

Digitized by Google

nicht mehrere ganz verschiedene Bedeutungen des Worts Recht unterscheidet.

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Recht, geht unmittelbar aus dem Bewußtseyn hervor, durch welches sich das sittliche Verlangen selbst in eine sittliche Forderung oder einen gültigen Anspruch verwandelt.

Das Recht, in der ursprünglichen Bedeutung des Worts, ist also mehr, als ein Correlat der Pflicht. Nur in Beziehung auf das gesellige Leben stehen Rechte und Pflichten einander gegenüber. Aber der gültige Anspruch des freien Individuums auf die Bedingungen der Möglichkeit seiner sittlichen Existenz, bleibt ihm auch auf einer wüsten Insel. Gültig heißt dieser Anspruch, weil er unmittelbar durch das sittliche Verlangen selbst begründet wird. Darum hat der Mensch, auch außer

Digitized by Google

Beziehung auf das gesellige Leben, ein ursprüngliches Recht auf unentbehrliche Hülfe, auch wo niemand ist, der ihm helfe. Er hat ein ursprüngliches Recht an der Natur, die doch keine Pflicht gegen ihn hat. Er hat das Recht, die Natur seinem Willen zu unterwerfen und aus ihr zu machen, was ihm, im moralischen Sinne des Worts, gut dünkt. Aber er hat selbst auf einer wüsten Insel kein wahres Recht, mit der Natur willkürlich zu schalten, um in ihr zu zerstören, was ihm beliebt.

Auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Recht, gründet sich der Begriff des Verdienstes. Derjenige verdient Belohnung, wer ein Recht auf sie hat, das heißt, wer etwas für ihn Erfreuliches als eine Folge seiner edeln Bestrebungen verlangt, damit das Mißverhältniß zwischen dem sittlichen und natürlichen Verlangen in seinem Bewußtseyn gehoben werde. Denn wo

Digitized by Google

dieses Mißverhältniß sich findet, da ist die sittliche Existenz selbst gestört, weil in ihren Bestrebungen die Einheit gestört ist, ohne welche der Mensch aufhört, als ein Ganzes zu wirken.

Das Recht auf Belohnung ist oft ein Recht gegen das Schicksal. Denn mit dem Namen Schicksal bezeichnen wir ja die unsichtbare Macht, die das Weltall beherrscht, wenn wir uns diese Macht ohne religiöse Beziehung denken. Setzen wir aber an die Stelle des Schicksals einen Gott, so dürfen wir nicht von Rechten gegen ihn reden; denn im religiösen Bewußtseyn wird selbst der gültigste Anspruch aufgehoben von dem stillen Vertrauen und der Erwartung, daß Alles sich so fügen werde, wie es der Idee des Guten in jeder Hinsicht gemäß ist.

Diese ersten Erörterungen der Idee des Rechts, gehören freilich nicht in das

Digitized by Google

so genannte Naturrecht, das sich auf rechtmäßige Zwangsverhältnisse einschränkt. Aber das unvollkommene, keinen Zwang begründende Recht, nähert sich dem Zwangsrechte in seinen Beziehungen auf das gesellige Leben, wo es das allgemeine Correlat der geselligen Pflichten ist. Wo Jemand verpflichtet ist, etwas zu thun, da erwartet Jeder, den es angeht, mit Recht, das es geschehe. Dieß ist die zweite Bedeutung des Wortes Recht. In diesem Falle sagt das Wort nichts weiter aus, als, Begründung einer bestimmten Erwartung durch das sittliche Verlangen.

Es giebt also keine besondere Lehre von den unvollkommenen Rechten. Aber die Lehre von den vollkommenen Rechten, oder das eigentliche Naturrecht, das im Gegensatze mit dem positiven, so heißt, setzt die ursprüngliche Idee des Rechts voraus.

Digitized by Google

Die dritte Bedeutung des Worts Recht fängt an, wo die Freiheit, als erste Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz, mit der Gewalt in Conflict geräth, und durch das Zusammentreffen gegenseitiger Ansprüche im geselligen Leben beschränkt wird. Da ist der Anfang des äußern oder eigentlichen Naturrechts.

Der Wissenschaft dieses Namens kann man leicht einen weiten Umfang geben, wenn man das positive Recht in die Sphäre des natürlichen herüberzieht, um beide kritisch mit einander zu vergleichen. Aber was haben wir am Ende mit dieser Vergleichung gewonnen, wenn die Rede nicht etwa von positiven Verfügungen ist, deren Rechtskräftigkeit selbst erst noch bewiesen werden soll?

Wenn das Naturrecht selbst dem Staate nicht nur die Gewalt einräumt,

Digitized by Google

jedes erlaubte Mittel zur Erreichung seines Zwecks geltend zu machen; wenn das Naturrecht sogar in der weiten Sphäre des Erlaubten der bürgerlichen Gewalt freie Hand läßt, beliebige Verfügungen zu treffen, die im bürgerlichen Sinne rechtskräftig sind, weil sie als Befehle der Obrigkeit befolgt werden müssen; wozu kann es denn da noch nützen, diese Verfügungen nach der Idee des Naturrechts zu kritisiren?

Wer mit der nöthigen Besonnenheit den ganzen Inhalt dieser Fragen erwägt, dem kündigt sich die vierte Bedeutung des Wortes Recht an. Denn was nach politischen und bürgerlichen Gesetzen für Recht gilt, ist denn das auch ein Recht nach der dritten Bedeutung des Worts, oder im Sinne des eigentlichen Naturrechts? Läßt sich das bürgerliche Recht wirklich aus dem natürlichen deduciren, wie man nun schon oft genung

Digitized by Google

versucht hat? Oder unterscheidet es sich schon in seinem Princip eben so wesentlich von dem Naturrechte, wie sich dieses, als Zwangsrecht von dem so genannten unvollkommenen Rechte unterscheidet?

Wollen wir nicht der Vieldeutigkeit eines Worts einen Theil der moralischen Wissenschaften, und mit ihm vielleicht einen Theil der öffentlichen Sicherheit, aufopfern, so dürfen wir die Meinung, daß das bürgerliche Recht aus dem natürlichen deducirt werden könne, wenigstens nicht ohne die sorgfältigste Prüfung annehmen. Diese Prüfung muß aber damit anfangen, daß man die Idee des Rechts in der ersten Bedeutung richtig bestimmt, weil diese Bedeutung die ursprüngliche, also diejenige ist, auf die sich alle folgenden beziehen.

2. Das eigentliche Naturrecht, das gegen Andere die Befugniß

Digitized by Google

zum rechtmäßigen Zwange, und zwar außerhalb aller bürgerlichen Verhältnisse in sich schließt, ist durchaus nur negativ; denn es gründet sich auf nichts Anderes, als auf die unverbotene Vertheidigung unserer sittlichen Existenz, also vorzüglich der Freiheit, als erster Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz überhaupt.

Die Idee des Rechts in der ersten und ursprünglichen Bedeutung des Worts schließt keine Erlaubniß, irgend einem andern vernünftigen Wesen Gewalt anzuthun, in sich.

Jedes vernünftige Wesen ist also auch in der Außenwelt und im Verhältniß zu Andern von Natur völlig frei, das heißt, keiner fremden Willkür unterworfen. Wer sich dessen ungeachtet die äußere Freiheit eines vernünftigen Wesens willkürlich einzuschränken erfrecht, hebt seine eigene

sittliche Existenz in dem Augenblicke auf, da er die äußeren Folgen der ersten Bedingung ihrer Möglichkeit einem andern vernünftigen Wesen streitig zu machen sucht. Indem er selbst alle wahre Gegenseitigkeit für den Augenblick vernichtet, ist dem Andern erlaubt, sich gegen ihn zu vertheidigen, wie gegen ein reißendes Thier.

Aber dem Kämpfenden, der Gewalt gegen Gewalt setzt, macht es nicht nur Ehre, wenn er auch im Augenblicke der gerechten Selbstvertheidigung nicht vergißt, daß sein Feind nicht ganz aufgehört hat, ein Mensch zu seyn; er soll nicht nur, indem er sich gegen die Thierheit des Feindes wehrt, nach Pflicht- und Tugend-Ideen die Menschheit in ihm achten, also mit vernünftiger Schonung streiten; sondern er ist auch nicht weiter berechtigt, dem Feinde Gewalt anzuthun, als innerhalb der Grenzen der Nothwehr, das heißt, so

Digitized by Google

weit er muß, um seine eigene Freiheit zu vertheidigen und zu sichern; denn wo die Noth aufhört, hat auch das Recht, Gewalt zu gebrauchen, ein Ende.

Der ungerechte Friedensstörer kann freilich für seine Person auf kein Recht pochen, das er selbst verwirkte. Ihm widerfährt nur, was seine Thaten werth sind, wenn der gerechte Sieger in der Verfolgung des Rechts vielleicht einige Schritte zu weit geht, weil nicht immer erkannt werden kann, ob man genug gethan hat, seine Freiheit zu vertheidigen und zu sichern. Dadurch aber wird auch nach Rechtsbegriffen der Beleidigte für seine Person nicht entschuldigt, wenn er den Streit fortsetzt, wo er in Frieden leben könnte, oder, wenn er den überwundenen Feind so behandelt, als ob er sich noch gegen ihn vertheidigen müßte.

Digitized by Google

Das so genannte unendliche Recht des Beleidigten gegen den Beleidiger, dieses vorgebliche Recht der Inhumanität, das nur durch Pflicht-Ideen gehemmt werden soll, ist eine ungeheure Erfindung einiger Schulen.

Das negative Recht der Selbstvertheidigung umfaßt aber alle Verhältnisse, in denen die natürliche Freiheit durch fremde Willkür gekränkt wird.

Die äußere Freiheit verdankt, nach moralischen Begriffen, ihren ganzen Werth, durch den sie zur Selbstvertheidigung berechtigt, unmittelbar der innern, welche die erste Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz ist. Nur als Erscheinung der inneren Freiheit wird die äußere von Rechtswegen gegen alle fremde Willkür vertheidigt. Also bezieht sich das angeborne Recht der Selbstvertheidigung nicht bloß auf Leib und Leben, sondern auch,

Digitized by Google

und so gar vorzüglich, auf jeden Angriff gegen die individuelle Vernunft; das heißt, jedes vernünftige Wesen hat das angeborne Recht, sich jeder willkürlichen Gewalt zu widersetzen, durch die es eingeschränkt werden soll in der freien Entwickelung und dem erlaubten Gebrauche seiner intellectuellen Kräfte. Es hat also das Recht, frei fortzuschreiten auf der Bahn der Vollkommenheit und seine Einsicht zu erweitern auf jede erlaubte Art. Es hat das Recht, überall in der äußern Welt seiner Ueberzeugung und seinem Glauben gemäß zu handeln, so lange es Andern dasselbe Recht nicht streitig macht, und nicht einer Meinung folgt, die das Unrecht selbst an die Stelle des Rechts setzt.

Aber auch nicht die Freiheit allein ist der Gegenstand der rechtlichen Selbstvertheidigung. Denn das vernünftige Wesen vertheidigt sich von Naturrechts-

Digitized by Google

wegen überhaupt im Besitz aller Bedingungen der Möglichkeit seiner sittlichen Existenz, also auch in der Ausübung des Rechts auf Alles, dessen es nothwendig bedarf.

3. Das natürliche und angeborne Recht des Menschen auf Etwas (*Jus ad rem*) ist zwar an sich kein Zwangsrecht; aber es geht in ein Zwangsrecht über, sobald ein Anderer sich der Ausübung dieses Rechts widersetzt.

Wie kann man zweifeln, ob es ein angebornes Recht auf Etwas gebe? Gehört denn nicht nach den unveränderlichen Gesetzen der Natur etwas ausser unsrer Person nothwendig zur Erhaltung unsrer menschlichen Existenz?

Was nach den unveränderlichen Gesetzen der Natur, noch außer meiner Person, nothwendig zur Erhaltung meiner Existenz gehört, darauf habe

Digitized by Google

ich von selbst ein Recht, das mir von Keinem, auch nicht unter dem Vorwande, daß ich sein Eigenthumsrecht verletze, streitig gemacht werden darf. Denn alles Eigenthumsrecht ist ein erworbenes. Das angeborne Recht aber geht in diesem Falle offenbar dem erworbenen vor, weil die Anmaßung eines Eigenthums, dessen Behauptung gegen die Existenz eines vernünftigen Wesens streitet, nach Rechtsbegriffen, die von der Behauptung dieser Existenz ausgehen, sich selbst widerspricht.

In dem Augenblicke, da das Eigenthumsrecht mit der Existenz eines vernünftigen Wesens streitet, ist es vor der Vernunft suspendirt. Deßwegen übt auch der Staat nur das Naturrecht aus, wenn er zur Zeit der Hungersnoth die Kornböden erbricht.

Ja, ich bin von Naturrechtswegen so gar befugt, ohne Bedenken auch da

Digitized by Google

in fremdes Eigenthum einzugreifen, wo ich ohne dieses Hülfsmittel das Leben eines Andern nicht retten kann. Wer sich da gegen mich über Verletzung seines suspendirten Eigenthumsrechts beschwert, ist nicht nur ein Unmensch, er widerspricht auch nach Rechtsbegriffen sich selbst, weil er auf ein Recht pocht, dessen unbeschränkte Behauptung ihn selbst um alle Rechte bringen würde, wenn es gegen ihn ausgeübt würde.

Das angeborne Recht des Menschen auf Etwas, erstreckt sich freilich nur auf Dasjenige, dessen er nothwendig bedarf, um als Mensch zu leben; aber lebt denn der Sclav, der widerrechtlich in Ketten geworfen wurde, und seine sittliche Existenz der frechen Willkür eines Andern unterwerfen muß, als Mensch? Handelt also der Sclav gegen das Naturrecht, wenn er, in Ermangelung eines andern Mittels, sich zu befreien, nach Allem greift, was er

Digitized by Google

gebrauchen kann, seine Ketten zu sprengen?

4. Das natürliche Eigenthumsrecht im weitesten Sinne des Worts, oder das Recht an Etwas (Jus in re), wird ein Zwangsrecht, wenn ich es nicht ausüben kann, ohne dem, der es mir streitig macht, Gewalt anzuthun.

Der ursprüngliche Begriff des Eigenthums ist mehr, als juridisch. Er umfaßt für jedes vernünftige Wesen Alles, was dieses Wesen sein nennen darf. Mein nenne ich aber Alles, was mit meiner Person so vereinigt ist, daß ich seine Existenz als einen Theil der meinigen ansehen darf.

Wo das wahre Mein in der Bedeutung, die mehr, als juridisch ist, im Menschen selbst anfängt, läßt sich leichter sagen, als, wo es in der äußern Welt aufhört.

Aber auch das juridische Mein und Dein, das sich immer auf etwas Aeusseres bezieht, verdankt seine sittliche Kraft einzig und allein seiner Verbindung mit dem ursprünglichen Mein und Dein im Menschen selbst. Nicht einen Strohhalm würde ich mein nennen dürfen, wenn ich ihn nicht durch eine bestimmte Vorstellung in die Sphäre Dessen hinüber ziehen dürfte, was von selbst mein ist; denn Alles Nicht-Ursprüngliche muß sich in Rechtsverhältnissen, wie überall, auf das Ursprüngliche gründen.

Mein, im mehr als juridischen Sinne sind meine Gedanken, meine Empfindungen, und jeder Theil meines Körpers. Nun ist aber meine Person im juridischen Sinne immer nur etwas Aeußeres, das eine innere Persönlichkeit oder Ichheit voraussetzt. Im juridischen Sinne ist es ferner Einerlei, ob ich meine Person überhaupt, oder,

Digitized by Google

ob ich Dasjenige vertheidige, was von Natur, also von selbst, zu meiner Person gehört. Niemand hat also auch das Recht, mich zu stören in den freien Aeußerungen, durch die mein eigentliches Ich, als geistige Basis meiner Person, in die Außenwelt hervortritt; vorausgesetzt, daß ich mir nicht ein solches Recht gegen ihn anmaße. Folglich hat auch niemand ein Recht, mich in irgend einer freien Aeußerung meiner Gedanken und Empfindungen zu stören.

Auf die natürliche Befugniß zur freien Aeußerung unserer Gedanken und Empfindungen, gründet sich nachher im Staate das Recht der so genannten Preßfreiheit. Der Staat darf dieses Recht der Individuen, wie andere angeborne Rechte, beschränken; aber vernichten kann er es nicht; und außer der Obrigkeit selbst darf mich auch im Staate niemand hindern, zu sagen, zu

Digitized by Google

schreiben, was ich will, wenn ich nicht das Seinige, zum Beispiel seine Ehre angreife, die ein Theil seines inneren Eigenthums ist.

Die ursprüngliche Sphäre des Eigenthums wird erweitert durch Erwerbung, oder die Handlung, durch die ich etwas, das nicht von Natur mein ist, mit meiner Person so vereinige, als ob es von Natur mein wäre.

Aller äußere Erwerb setzt einen inneren, oder, wie Kant ihn nennt, idealen, nämlich die bestimmte Handlung des Gemüths voraus, durch die wir etwas uns zueignen.

Die physische Besitzergreifung ist nicht einmal überall möglich, wo man sich etwas erwirbt, das man als das Seinige mit dem vollesten Rechte vertheidigen kann.

Alle Güter des Lebens, von denen oben die Rede war, lassen sich erwerben. Nach der ursprünglichen Verschiedenheit dieser Güter, richtet sich die Möglichkeit der Erwerbung. Habe ich mir aber ein äußeres Gut erworben, das mit äußeren Bedingungen in unzertrennlicher Verbindung steht, so vertheidige ich diese Bedingungen mit demselben Rechte, wie mein äußeres Eigenthum.

Durch Verdienst kann ich mir Ehre erwerben. Wer meine Ehre antastet, gegen den verfahre ich also von Rechtswegen eben so, als ob er meine physische Person angriffe.

Aber auch mein Freund ist mein, im schönsten Sinne des Worts. Ich vertheidige also von Rechtswegen meinen Freund, und überhaupt die Meinigen, gegen jeden Angriff, wie mich selbst, obgleich die Lehrer des Natur-

rechts an dieses Recht nicht gedacht zu haben scheinen.

Aber wie erwerbe ich mir ein physisches Gut in der Außenwelt? Und wie verhält sich die physische Besitzergreifung zur idealen?

Ehe wir die unmittelbare Erwerbung physischer Güter in der Außenwelt, oder die Occupation, von der mittelbaren, oder vertragsmäßigen Erwerbung gehörig unterscheiden können, müssen wir allerdings auch die bloße Detention, oder physische Festhaltung von dem eigentlichen Besitze wohl unterscheiden. Denn auch der Besitz ist, so fern er rechtskräftig heißen darf, immer zuerst etwas Inneres. Er ist die bestimmte innere Handlung, durch die wir etwas mit unsern Kräften in eine solche Verbindung bringen, daß wir darüber auf irgend eine Art nach unserm Gutbefinden disponiren können.

Digitized by Google

Mit der Besitzergreifung in der physischen Detention fängt jede unmittelbare Erwerbung eines physischen Gutes in der Außenwelt an. Denn es widerspricht sich irgend Etwas, worüber man nicht disponiren kann, mit seiner Person in eine solche Verbindung zu bringen, als ob es von Natur unser wäre.

Wie der Besitz in Eigenthum übergeht, ist für die Person dessen, der sich etwas erwerben will, bald erkläret. Er darf ja nur wollen; und was er besitzt, wird das Seinige, indem er es in seiner Vorstellung mit sich vereinigt, als ob es von Natur sein wäre. Aber was kann Andere verbinden, diesen Erwerb für rechtskräftig anzuerkennen? Was geht den Andern meine Vorstellung an?

Es ist nicht wahr, daß in der Aussenwelt Allen ursprünglich Alles

gehöre; denn Keinem gehört ursprünglich Etwas, ausser was von Natur zu seiner Person gehört.

Es bedarf also auch für Denjenigen, der sich Etwas, das Keinem gehört, und das er besitzt, erwerben will, keines besonderen Rechtsgrundes und keiner besondern Anstalt, damit es sein Eigenthum werde. In jedem Augenblicke des Besitzes kann es sein werden, so bald er will, nämlich so fern nur die Rede ist von seinem Verhältnisse zu der Sache.

Aber im Verhältnisse zu andern Personen gewinnt man in Ewigkeit kein wahres Eigenthum, weder durch bloßes Wollen, noch durch den Besitz, als solchen. Selbst wenn man der Sache, die man besitzt, eine andere Form gegeben, und dadurch, wie man es nennt, seine Kräfte mit ihr vereinigt hat; was kümmert das den Andern? Es ist ja

ein bloßes Bild, wenn man sagt, man habe seine Kräfte mit einer Sache vereinigt. Die Kraft geht nicht in die Wirkung über.

Es giebt also überhaupt kein natürliches Eigenthumsrecht, durch das ein Anderer genöthigt würde, etwas Aeußeres, das nicht von Natur zu meiner Person gehört, als mein anzuerkennen. Aber es giebt ein natürliches Recht des Besitzes. Wer mir entreißen will, was ich mit Händen halte, oder überhaupt mit meinem Körper decke, vorausgesetzt, daß ich selbst es nicht durch widerrechtliche Gewalt ihm entrissen habe, vergreift sich an meiner Person. Diesen Angriff darf ich abschlagen, wie jeden Andern, durch den mir widerrechtliche Gewalt geschieht.

Ich vertheidige also, wie mich selbst, von Naturrechtswegen Alles, was ich

mit Händen halten, oder überhaupt mit meinem Körper decken kann, immer vorausgesetzt, daß ich es nicht selbst durch widerrechtliche Gewalt einem Andern entrissen habe. Dieses Recht des Besitzes dauert aber auch keinen Augenblick länger, als der wirkliche Besitz, ausser in dem rechtlichen Streite, durch den ich den Besitz wieder zu erhalten suche, der mir unrechtmäßig entzogen wurde.

Das natürliche Recht des Besitzes mußte in der vorbürgerlichen Welt, wie noch jetzt unter Kindern, die keinen wahren Begriff von bürgerlichem Eigenthum haben, einen unaufhörlichen Krieg im Kleinen veranlassen. Denn wer thut gern Verzicht auf Alles, was er nicht in dem Augenblicke, da er es behalten möchte, mit Händen halten und mit seinem Körper decken kann? Keinem war auch von Naturrechtswegen verwehrt, sich mit Andern so zu

vereinigen, daß Einer für Alle stritt und Alle für Einen. So wurde aus dem kleinen Kriege ein großer, und mit dem großen, oder eigentlichen Kriege begann vermuthlich überall die bürgerliche Verfassung, durch die zugleich ein ganz anderes, der Natur fremdes Eigenthumsrecht, das bürgerliche, eingeführt wurde, das seitdem freilich vorzugsweise so heißt.

Die weitläuftige Lehre von den verschiedenen Arten der Erwerbung des bürgerlichen Eigenthums liegt ganz und gar außerhalb der Sphäre des Naturrechts. Was heißt zum Beispiel die Frage: „Ob Testamente nach dem Naturrechte gültig sind?“ Denn dem Todten soll doch kein Recht zugesprochen werden, das selbst den Lebende von Naturrechtswegen nicht hatte, über irgend Etwas, in dessen Besitze er nicht ist, so zu verfügen, als ob es sein wäre.

Aber durch die bürgerliche Verfassung kann kein Eigenthum eingeführt werden, das allen ursprünglichen Rechtsverhältnissen widerspricht. Man vertheidige zum Beispiel die Sclaverei unter gewissen Einschränkungen immerhin als zulässig im bürgerlichen Sinne, wenn nur die Rede von widerrechtlichen Mißbräuchen ist, die der Staat auf einige Zeit toleriren darf, um ihre Abschaffung mit der vernünftigen Sorge für sein eigenes Wohl in Uebereinstimmung zu bringen; — Mit den ursprünglichen Rechtsverhältnissen aber steht alle Sclaverei, selbst die freiwillige, in dem unverkennbaren Widerspruche, der in unsern Tagen auch fast von allen Lehrern des Naturrechts anerkannt ist. Denn, da die Persönlichkeit überhaupt auf der Freiheit beruht, ohne deren gegenseitige Anerkennung unter vernünftigen Wesen überhaupt kein Rechtsverhältniß denkbar ist, so bleiben auch die Begriffe von Person und Sache contradictorisch,

man modificire die Verhältnisse, wie man will. Sclaverei im eigentlichen Sinne nennen wir aber den Zustand, in welchem sich eine Person befindet, die einer andern Person auf eine solche Art eigenthümlich angehören soll, als ob sie eine Sache, das ist, ein rechtloses Ding wäre.

Der Sclav muß sein eigenes Ich nicht wahrhaft denken können, wenn er die Gewalt, die ihn zum Sclaven macht, nicht schlechthin für widerrechtlich erkennen soll.

Zum Glücke für die Herren, die ein so genanntes Sclavenrecht geltend machen, haben ihre Sclaven gewöhnlich keine sonderlichen Begriffe von ihrem wahren Ich. Sonst würde sich das so genannte Sclavenrecht schon von selbst aufheben.

5. Durch Verträge wird außerhalb der bürgerlichen Verfassung kein

Zwangsrecht begründet, wenn nicht etwa die Zulässigkeit des Zwanges unter den Contrahenten ausdrücklich mit einbedungen worden.

Der Mensch im Staate wird leicht durch die bürgerliche Verfassung so verwöhnt, daß er sich einbildet, er habe schon von Natur gewisse Rechte, die er doch nur dem Staate verdankt. Daher ist es vermuthlich gekommen, daß auch die Lehrer des Naturrechts sich ungefähr auf eine solche Art nach Gründen umgesehen haben, aus denen erhellen soll, daß aus Verträgen von Natur ein Zwangsrecht entspringe, als ob die Meinung, daß es dergleichen Gründe nicht gebe, eine Beleidigung der juridischen Vernunft wäre.

Alle Verträge sind entweder Real- oder bloße Personal-Verträge, je nachdem sie eine Uebertragung des Eigenthums eines physischen Gutes

und der Folgen desselben, oder nur Dienstleistungen betreffen. Realverträge fallen überhaupt weg, wo noch kein Eigenthum gilt. Gesetzt aber auch, ich könnte dem Andern von Naturrechtswegen ein physisches Eigenthum, das ich mir anmaße, weil es mir niemand streitig macht, anbieten, als ob es ein wahres Eigenthum wäre; so folgt daraus doch nur, daß der Andere dieses Eigenthum, nachdem er es in Besitz genommen, als das seinige, auch gegen mich, vertheidigen könne. Die Besitzergreifung ist nun freilich ein Act des Willens; aber der Besitz selbst, auch der ideelle, fängt erst da an, wo ich mich des Gegenstandes wirklich bemächtigte, das heißt, ihn in meine Gewalt bekomme. Der Gedanken eines Andern aber kann ich mich nicht bemächtigen. Wer also das Versprochene noch nicht in Besitz genommen, hat nur ein Personalrecht (ius ad rem) gegen den Versprecher. Er kann nur fordern, daß

der Versprecher sein Wort halte, damit die Sache übertragen werde. Der Realvertrag giebt also bis dahin nicht mehr Recht, als der bloße Personalvertrag.

Woher, fragt sich nun, soll demjenigen, dem ich etwas versprochen habe, das Recht kommen, mich zu zwingen, als ehrlicher Mann zu verfahren? Daß er ein unvollkommenes Recht auf die Erfüllung meines Versprechens hat, versteht sich von selbst; denn die Pflicht der Wahrhaftigkeit verlangt, daß meine That meinen Worten entspreche; und ohne die Tugend der Ehrlichkeit, giebt es keine innere Ehre des Menschen. Aber zwingen kann mich von Naturrechtswegen niemand, gegen ihn als ehrlicher Mann zu verfahren.

Die neuesten Versuche, aus Verträgen, ein natürliches Zwangsrecht zu deduciren, heben den Unterschied zwischen Real- und Personalverträgen vor-

Digitized by Google

häufig auf. Sie verwandeln künstlich das Recht selbst in ein Eigenthum, und alle Verträge in Realverträge, um von einer ideellen Uebertragung des Rechts so zu reden, als ob sie eine Uebertragung des Eigenthums wäre. Aber wenn man das Recht selbst ein ideelles Eigenthum nennt, spielt man nur sinnbildlich mit Begriffen. Denn das Recht, als solches, ist unzertrennlich von der Person. Man kann sich des Ausübung eines Rechts enthalten, aber übertragen kann man Rechte so wenig wie Pflichten. Anders freilich verhält es sich damit im Staate, wenn durch die bürgerliche Gesetzgebung der Begriff des Rechts noch ein Mal neue Bedeutung (res incorporalis), erhalten hat, kraft deren man denn über Rechte disponiren kann, als wären es Sachen.

Aber auch angenommen, die Idee einer Uebertragung des Rechts bedürfte keiner bürgerlichen Sanction, so folgt

selbst aus der Wirklichkeit des Ueberganges meines Rechts an einen Andern, für diesen Andern noch keine Befugniß, mich durch Gewalt zur Erfüllung eines Versprechens zu nöthigen; denn ich kann ihm kein Recht übertragen, das ich selbst nicht habe; und ein Recht, mich selbst zu etwas zu zwingen, ist ein juridisches Unding. Also darf der Andere auch nicht unter dem Vorwande, daß er sein erworbenes Recht gegen mich, wie gegen jeden Andern, in Ausübung bringe, mir Gewalt anthun, weil ich ihm das juridische Unding eines Rechts gegen mich selbst nicht abtreten konnte.

Soll ein Vertrag von Naturrechtswegen einen Zwang gegen den versprechenden Contrahenten begründen, so muß die Zulässigkeit eines solchen Zwanges ausdrücklich mit einbedungen seyn; das heißt, ich muß versprochen haben, mich nicht zu wehren, wenn der

Andere in dem bestimmten Falle mir Gewalt anthun sollte; denn ich kann versprechen, mich der Ausübung des ursprünglichen Rechts der Selbstvertheidigung in einem bestimmten Falle zu enthalten. Ob aber dem Andern mit diesem leidenden Zustande, in welchen ich mich selbst versetzen kann, sonderlich geholfen seyn würde, wenn er eine wirkliche Dienstleistung von mir verlangt, ist eine andere Frage.

6. Da durch Verträge außerhalb der bürgerlichen Verfassung kein Zwangsrecht begründet wird, so fallen auch alle die Capitel vom Gesellschaftsrechte und dessen Modificationen, also auch das Capitel vom Eherechte und vom Familienrechte überhaupt in das Fach des positiven Jurisprudenz zurück.

Eine Gesellschaft ist außerhalb des Staats nur eine moralische, keine juri-

dische Verbindung. Da nun der Staat selbst eine Gesellschaft ist, so scheint schon hier zu folgen, daß auch der Staat nur moralisch, aber nicht juridisch im Sinne des eigentlichen Naturrechts begründet werden kann. Doch davon nachher.

Auch die Ehe, so fern sie Zwangsrechte der Ehegatten gegen einander begründet, ist nur ein bürgerliches Institut.

Die natürliche Ehe ist eine moralische Verbindung, aus welcher besondere Pflichten entspringen, deren Erfüllung sich in der Idee der Familientugend vereinigt. Die Idee der Familientugend beruht auf der zartesten und zugleich der stärksten Vereinigung des natürlichen Verlangens mit dem sittlichen nach den Gefühlen und Grundsätzen der wahren Humanität. Aber die natürliche Inhumanität des rohen Men-

schen konnte, besonders in der Verbindung zwischen Mann und Weib nicht wohl anders gebändigt werden, als durch die bürgerliche Einführung eines Ehrechtes, was man allerdings, mit Kant, ein persönlich-dingliches nennen kann.

Kraft des bürgerlichen Ehrechts besitzen freilich zwei Personen einander gegenseitig gleichsam als Sachen; nur eben nicht zu ihrer gegenseitigen Ehre. Je mehr sie einander als Personen achten und lieben, desto weniger verträgt sich mit den natürlichen Ansprüchen, die sie an einander machen, die Idee eines Besitzes von Rechtswegen.

Wenn die natürlichen Verbindungen zwischen Mann und Weib nur nach Rechtsbegriffen außerhalb der bürgerlichen Verfassung beurtheilt werden, so ist von Naturrechtswegen gegen keine dieser Verbindungen, außer gegen die

gewaltthätigen, etwas zu erinnern. Wenn also eine Person sich selbst wegwirft, um sich einer Person des andern Geschlechts als Sache, wohl gar für Geld, zum schaamlosen Gebrauch zu überlassen, so ist dieser Gebrauch kein Eingriff in das natürliche Recht jener Person, die ihre Schande zunächst nur vor sich selbst zu verantworten hat.

Das eigentliche Naturrecht kann also auch keine Auskunft über die Zulässigkeit der verschiedenen Verbindungen geben, die sich der moralischen Idee einer wahren Ehe bald mehr, bald weniger, nähern.

Die wahre Ehe ist auf die unmittelbare Bedingung des natürlichen und sittlichen Verlangens, durch Liebe und Achtung gegründet. Jede andere, nicht auf Liebe und Achtung gegründete Verbindung der Geschlechter, ist keine Ehe im moralischen Sinne, auch wenn sie

nach bürgerlichen Gesetzen in aller Form Rechtens abgeschlossen und vollzogen wurde.

Nach moralischen Begriffen muß denn auch oft ganz anders, als nach bürgerlichen, über die Zulässigkeit der Polygamie und des so genannten Concubinats geurtheilt werden. Das eigentliche Naturrecht weiß von allen diesen Unterscheidungen nichts.

Ein natürliches Rechtsverhältniß zwischen Kindern und Eltern läßt sich weder aus der ehelichen Verbindung der Eltern, noch auf irgend eine andere Art, genügend deduciren.

Das Kind, ein Geschöpf, das mit völlig unentwickelter Vernunft nach Naturgesetzen auf eine unbegreifliche Art in das Leben eintritt, ist ein problematisches Mittelding zwischen Person und Sache. So fern ihm schon Menschen-

rechte zuerkannt werden müssen, gehört es seinen Eltern so wenig, als andern Menschen, eigenthümlich an. Sofern es aber ein Geschöpf ist, aus dem erst ein vernünftiges und rechtsfähiges Wesen werden soll, wird es von den Eltern, deren eigenes physisches Daseyn gewissermaßen durch das Daseyn des Kindes erweitert ist, nicht mit Unrecht für etwas zu ihnen Gehöriges, oder für einen Theil ihrer selbst, angesehen; und kein Dritter ist befugt, sich diesem Anspruche der Eltern zu widersetzen. Aber das Kind selbst wird durch diesen Anspruch noch Rechtsbegriffen nicht gebunden, sobald es irgend eines Rechts in seiner eigenen heranwachsenden Person fähig ist. Die bürgerliche Gesetzgebung müßte also auch hier durchgreifen, um nach der Idee des allgemeinen Wohls ein Elternrecht, auch zum Besten der Kinder selbst, einzuführen.

7. Will man ein Strafrecht vor der bürgerlichen Gesetzgebung gelten

lassen, so ist unter Strafe nichts weiter, als das verdiente Uebel zu verstehen, das man demjenigen zufügen darf, gegen den man sich von Naturrechtswegen sichert.

Das Wort Strafe hat beinahe dasselbe Schicksal gehabt, wie das Wort Recht. Es hat durch den Sprachgebrauch ungefähr eben so viele wesentlich verschiedene Bedeutungen erhalten.

Strafe im ursprünglichen oder rein moralischen Sinne ist das Gegentheil von Belohnung. Beide Begriffe beruhen unmittelbar auf dem Bewußtseyn des ursprünglichen Verhältnisses der Sittlichkeit zu den natürlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit, in einem denkenden empfindenden Wesen. Denn da durch das sittliche Verlangen das natürliche nur verändert, aber nicht aufgehoben wird, so liegt schon in der Idee einer wahren Harmonie der Sittlichkeit und der Na-

tur, der Anspruch, den ein vernünftiges und empfindendes Wesen auf ein Wohlbefinden seiner ganzen Person, also auch auf die angenehmen Empfindungen macht, die seiner Natur gemäß sind. Je mehr es als sittliches Wesen mit sich selbst übereinstimmt, desto gegründeter ist sein Anspruch auf Belohnung, das heißt, auf ein Wohlseyn, dessen es sich als einer Folge seines sittlichen Verdienstes erfreuen muß, damit die wahre Harmonie der Sittlichkeit und der Natur in ihm erhalten, oder wiederhergestellt werde.

Eben diesem ursprünglichen Verhältnisse des sittlichen Verlangens zu dem natürlichen gemäß, spricht das Bewußtseyn unmittelbar demjenigen, der sich selbst des innern Friedens unwürdig macht, das verdiente, das heißt hier, der verkehrten Sittlichkeit angemessene Uebel zu, das wir Strafe nennen. Beides, sowohl die Belohnung,

als die Strafe, werden von der praktischen Vernunft nach Rechtsbegriffen beurtheilt, aber nur, sofern Recht ursprünglich und überhaupt so viel, als moralisch begründeten Anspruch bedeutet.

Aber ein Recht, moralisch zu strafen, das heißt, einem freien Wesen ein Uebel, das es verdient hat, zuzufügen, weil es dieses Uebel verdient hat, darf nur der unsichtbaren Nemesis zugesprochen werden, deren Repräsentant kein Sterblicher ist. Denn welcher Sterblicher kann das innere Verdienst auch nur eines einzigen andern freien Wesens richterlich ausmessen? Oder wer kann die ewige Ordnung der Natur durchschauen, um ihr gemäß zu bestimmen, welches Uebel dem freiwilligen Laster adäquat ist.

Die Idee eines wahren Vergeltungsrechts, oder Strafrechts, im

rein moralischen Sinne, verliert sich also entweder ganz vor der Vernunft, die das Dunkel der Ewigkeit nicht aufhellt, oder sie fällt, so weit sie weiter ausgeführt werden kann, dem moralischen Theile der Religionslehre anheim. In beiden Fällen liegt sie weit außerhalb der Sphäre des Naturrechts, das ein äußeres Zwangsrecht ist, und nicht die mindeste Befugniß für ein endliches Wesen in sich schließt, der unsichtbaren Gemeine vorzugreifen.

Aber das Recht, sich selbst zu sichern durch ein Uebel, das man demjenigen zufügt, der uns in der Ausübung unsrer natürlichen Rechte stört, bedarf weder einer religiösen, noch einer politischen Sanction; denn es folgt unmittelbar aus der Zulässigkeit der Selbstvertheidigung. Hier fängt die zweyte Bedeutung des Worts Strafe an.

Jeder, der mir widerrechtliche Gewalt anthut, hat in dem Augenblicke,

da ich mich seiner durch rechtliche Gewalt erwehren muß, für seine Person, in Beziehung auf mich, das Recht verwirkt, das er in meiner Person nicht achtete. Die Gewalt, die er mir anthut, ist ein unverdientes Uebel für mich. Das Uebel, das ich ihm zufüge, um mich seiner zu erwehren, ist ein verdientes Uebel für ihn, also, so weit er es verdient hat, für ihn allerdings eigentliche Strafe, auch im moralischen Sinne. Aber für mich ist die Handlung, durch die ich ihm dieses Uebel zufüge, immer nur unmittelbare, oder mittelbare Nothwehr. Unmittelbar vertheidige ich mich dann durch die Gewalt, ohne die ich während des wirklichen Kampfes unterliegen müßte. Mittelbar vertheidige ich mich für die Zukunft, indem ich den Friedensstörer entweder ganz außer Stand setze, oder wenigstens abschrecke, mein natürliches Recht ferner zu kränken.

Da der gewaltthätige Friedensstörer durch das Uebel, das er mir zufügte, gegen mich das Recht verwirkt hat, Kraft dessen er vorher fordern konnte, daß ich seine Person nicht verletze, so hat er, für seine Person, auch nun weiter kein Recht, unter den Mitteln zu wählen, durch die ich mich für die Zukunft gegen ihn sichern kann. Es bleibt meinem eigenen Ermessen überlassen, ob ich ihn nur züchtigen und durch die Züchtigung abschrecken, oder, bis zur physischen Vernichtung, außer Stand setzen will, mir ferner Gewalt anzuthun. Selbst das Recht, ihn physisch zu vernichten, kommt mir zu, wo ich annehmen darf, daß mir kein anderes Mittel übrig bleibt, den Frieden zu sichern, in welchem ich zu leben berechtigt bin. Aber wann bleibt mir gewiß kein anderes Mittel übrig?

Daß das Recht des Beleidigten gegen den Beleidiger in keinem Falle un-

endlich ist, fanden wir oben. Also ist auch hier von keinem Rechte die Rede, das Uebel, das man um seiner eigenen Sicherheit willen dem Friedensstörer, nach Belieben zu vergrößern, oder zu verlängern. Aber wer kann auch hier für jeden möglichen Fall die Grenzen der mittelbaren Nothwehr bestimmen? Wo der Krieg auch nur im Kleinen anfängt, da zeigen sich schon seine unvermeidlichen Greuel; und das Aergste unter diesen Greueln ist immer die Verwirrung, in welcher zwischen Recht und Unrecht selbst kaum noch ein erkennbarer Unterschied bleibt.

Nach was für Grundsätzen der Staat strafen darf, untersuchen wir hier nicht. Denn im Staate erhält das Wort Strafe mit dem Worte Recht, wieder eine ganz neue Bedeutung, sobald der höchsten Gewalt ein besonderes Recht zu strafen, zugesprochen wird,

das nach Criminal-Gesetzen ausgeübt werden soll.

8. Alle reinen Menschenrechte ohne Ausnahme sind, als Rechte, unveräußerlich; aber ihre Ausübung wird moralisch beschränkt durch die Verhältnisse, in denen jedes Recht zu dem Ganzen der Sittlichkeit steht.

Durch die Vermischung derjenigen Rechte, die der Mensch nur seiner Menschenwürde verdankt, mit den bürgerlichen Rechten, die einen ganz andern Ursprung haben, ist auch die Frage: ob und wie weit ein Recht veräußerlich sey? verwirrt worden.

Was kann es heißen, ein Recht veräußern, wenn Recht, im philosophischen Sinne des Worts, der gültige Anspruch auf die Bedingungen der Möglichkeit einer sittlichen Existenz ist? Kann ich über diese Bedingungen disponiren

wie über eine Sache, deren rechtmäßiger Besitz selbst ein Recht voraus setzt? Kann ich das Recht, das mit meiner Person entsteht und besteht, von meiner Person losreißen, als ob es etwas für sich Bestehendes wäre?

Denkt man sich ferner, ohne bestimmte Beziehung auf das bürgerliche Recht, eine Reihe, oder ein System von Rechten außer Verbindung mit dem Ganzen der Sittlichkeit, so tritt die Rechtslehre mit der Pflichtenlehre in eine oft ungeheure Collision; und das Naturrecht prangt dann mit einer nicht geringen Anzahl von Erlaubnißscheinen, die von der eigentlich so genannten Moral durchstrichen werden. Eine und dieselbe praktische Vernunft stellt dann auf sich selbst Wechselbriefe aus, die sie selbst nicht acceptirt. Dann soll man von Naturrechtswegen in gewissen Fällen grausam, kindisch, unnatürlich und sogar schlechthin unvernünftig handeln

dürfen; aber es soll doch pflichtwidrig seyn, so zu handeln.

Die Wissenschaft des eigentlichen Naturrechts oder unmittelbar vor der Vernunft gültigen Zwangsrechts, verwandelt sich in ein systematisches Spiel des Witzes, wenn man sie von dem Ganzen der Sittlichkeit losreißt, um sie der Moral als Antagonistinn gegenüber zu stellen. Das wahre Naturrecht des Menschen ist immer nur ein integrirender Theil seiner Sittlichkeit überhaupt. Die natürlichen Rechtsbegriffe gründen sich wie die Pflichtbegriffe nur auf eine besondere Ansicht der sittlichen Verhältnisse, deren keines das andere vernichten kann. Dieß zeigt sich am auffallendsten in der Lehre von der unerlaubten und erlaubten, oder gar pflichtmäßigen Ausübung der natürlichen Rechte; und diese Lehre steht in unzertrennlicher Verbindung mit der Frage: ob und wie weit ein Recht veräußer-

Digitized by Google

lich sey? Denn ein Recht veräußern dürfen, dessen Ausübung pflichtmäßig ist, was kann das heißen?

Offenbar hat der Begriff des Erlaubten, auf den sich so wohl die Veräußerlichkeit und Unveräußerlichkeit der Rechte, als ihre zulässige Ausübung, bezieht, auch hier eine mehr als juridische Bedeutung. Denn ein Recht, kein Recht zu haben, ist ein Unding.

Das Erlaubte ist, wie oben gezeigt wurde, der Begriff, den die Pflichtenlehre mit der Rechtslehre theilt. Aus dem Erlaubten läßt sich, wie ferner gezeigt wurde, das Recht nicht deduciren; aber kein Recht kann dem Erlaubten überhaupt widersprechen, weil jedes Recht nur in so fern ein Recht, das heißt, ein sittlich begründeter Anspruch ist, als es die Erlaubniß, es geltend zu machen, in sich schließt. Die Vernunft müßte also sich

selbst widersprechen, wenn sie mit der einen Hand nähme, was sie mit der andern giebt, nämlich den sittlichen Erlaubnißgrund, durch welchen der natürliche Anspruch ein Recht wird.

Es ist also nicht nur unmöglich, sich eines natürlichen Rechts, als eines Rechts, zu entäußern; denn nur mit der Person entsteht und besteht das Recht; sondern es ist auch im Innern des Gemüths, wo das Recht anfängt, kein wahrer Widerstreit zwischen Rechten und Pflichten denkbar.

In demselben Augenblicke, da mir die Vernunft etwas schlechthin verbietet, habe ich kein inneres Recht, es zu thun. Aber die Bedingungen der Möglichkeit meiner sittlichen Existenz zu vertheidigen, kann mir die Vernunft nicht verbieten.

Wo fängt also die innere Beschränkung des natürlichen Rechts nach mo-

Digitized by Google

ralischen Ideen an? Da fängt sie an, wo die sittliche Existenz als ein Ganzes von Grundsätzen und Gefühlen, die im Bewußtseyn der reinsten Humanität mit einander harmoniren, sich von der natürlichen Existenz so unterscheidet, daß dem Menschen das Gute theurer wird, als sein Leben selbst. Dann sind nicht nur sittliche Existenz und menschliches Leben nicht mehr Wechselbegriffe, sondern die innere Zulässigkeit der Ausübung eines Rechts überhaupt richtet sich nach den Verhältnissen, in denen die Gewalt, die uns widerfährt, zu dem Ganzen einer Gesinnung steht, die überhaupt eine gute genannt zu werden verdient.

Wo die Ausübung eines Rechts dem Ganzen einer guten Gesinnung widerstreitet, da entsteht die innere Verpflichtung, das Recht nicht auszuüben. Ueberlich es dennoch aus, so darf sich der Friedensstörer

nicht beschweren, denn ihm widerfährt, was seine rechtlosen Thaten werth sind. Aber mit mir selbst kann ich nicht einig bleiben, wenn ich durch die Ausübung irgend eines Rechts den innern Frieden störe, ohne welchen der äußere keinen Werth hat.

Es bedarf keiner ausgebreiteten Erfahrung, um zu bemerken, daß nach dem Laufe der Welt das Glück nicht immer auf der Seite des Rechts ist. Die frecheste Gewalt, die sich selbst am wenigsten durch sittliche Ideen beschränkt, triumphirt oft am leichtesten über das Recht des Unglücklichen, der sich vergebens zu vertheidigen suchte. Wäre es da nun nicht etwas Schlimmeres, als Unklugheit, ein wahres Recht ausüben wollen, unter Umständen, wo man voraus sieht, daß man nicht nur seinen Zweck nicht erreichen, sondern die ganze Lage der Dinge in jeder Hinsicht verschlimmern würde?

Digitized by Google

Da ist es nicht nur Pflicht, sein eigenes Recht schweigen zu lassen, bis die Umstände sich ändern; auch Andere, auf die man wirken kann, muß man zu einer ähnlichen Selbstverläugnung zu stimmen suchen, bis die Stunde schlägt, wo „die Götter nicht mehr anderer Meinung sind, als Cato."

Aber das Recht selbst muß, wo es zu gelten aufhört, als eine heilige Reliquie aufbewahrt werden im Innern des Busens. Auch in besseren Zeiten muß man manches Recht zurücklegen, wie der Pabst Sixt V. seinen berühmten Schatz, um nur im seltensten der Nothfälle Gebrauch davon zu machen.

Eigentliche Collisionen des Rechts und der Pflicht kommen nur im bürgerlichen Leben vor, wo die Repräsentanten der richterlichen Gewalt um der juridischen Consequenz willen ein Recht, das der Staat gege-

ben hat, auch dann gelten lassen müssen, wenn sie selbst, als Menschen, die Ausübung desselben mißbilligen, oder wohl gar verabscheuen.

§. Mit der Entstehung der Staaten und bürgerlichen Verfassungen tritt überhaupt eine ganz neue Ordnung der Dinge ein, deren Zulässigkeit und Nothwendigkeit unter vernünftigen Wesen sich aus den natürlichen Rechten allein nicht ableiten läßt.

Daß die Wissenschaft des allgemeinen, oder, wie man wohl gar gesagt hat, natürlichen Staatsrechts einer totalen Revision bedarf, die nichts Geringeres, als das Princip betrifft, mit dem die ganze Wissenschaft steht und fällt, scheint immer mehreren guten Köpfen einzuleuchten.

Digitized by Google

Aber in Zeiten der allgemeinen Erschütterung und Umwälzung der gröſsesten Staaten möchte es wohl dem Philosophen gerade am meisten ziemen, sich alles durchgreifenden Urtheils über die rechtliche Begründung der bürgerlichen Verfassungen vor dem Publicum zu enthalten, besonders wenn sein Urtheil in der neuesten Erfahrung die auffallendste Bestätigung finden könte. Denn die Wissenschaft, die eine Tochter der unabhängigen Vernunft seyn will, muſs nicht, wie die Meinung, vom Strudel des Veränderlichen ergriffen werden; sie muſs nicht, knechtisch vor dem Zufalle, oder gar dem öffentlichen Unrechte huldigen wollen. Also mag der Beschluſs dieser Aphorismen, deren Bestimmung überhaupt nicht ist, die moralischen Wissenschaften zu erschöpfen, auf eine bloſse Anordnung der ersten Wahrheiten des allgemeinen Staatsrechts eingeschränkt bleiben.

ben hat, auch dann gelten lassen müssen, wenn sie selbst, als Menschen, die Ausübung desselben mißbilligen, oder wohl gar verabscheuen.

§. Mit der Entstehung der Staaten und bürgerlichen Verfassungen tritt überhaupt eine ganz neue Ordnung der Dinge ein, deren Zulässigkeit und Nothwendigkeit unter vernünftigen Wesen sich aus den natürlichen Rechten allein nicht ableiten läßt.

Daß die Wissenschaft des allgemeinen, oder, wie man wohl gar gesagt hat, natürlichen Staatsrechts einer totalen Revision bedarf, die nichts Geringeres, als das Princip betrifft, mit dem die ganze Wissenschaft steht und fällt, scheint immer mehreren guten Köpfen einzuleuchten.

Digitized by Google

Aber in Zeiten der allgemeinen Erschütterung und Umwälzung der cultivirtesten Staaten möchte es wohl dem Philosophen gerade am meisten ziemen, sich eines durchgreifenden Urtheils über die rechtliche Begründung der bürgerlichen Verfassungen vor dem Publicum zu enthalten, besonders wenn sein Urtheil in der neuesten Erfahrung die auffallendste Bestätigung finden sollte. Denn die Wissenschaft, die eine Tochter der unwandelbaren Vernunft seyn will, muß nicht, wie die Meinung, vom Strudel des Veränderlichen ergriffen werden; sie muß nicht einmal scheinbar dem Zufalle, oder gar dem öffentlichen Unrechte huldigen wollen. Also mag der Beschluß dieser Aphorismen, deren Bestimmung überhaupt nicht ist, die moralischen Wissenschaften zu erschöpfen, auf eine bloße Andeutung der ersten Wahrheiten des allgemeinen Staatsrechts eingeschränkt bleiben.

Wenn wir mit dem Aristoteles den Menschen ein politisches Thier (ζῶον πολιτικὸν) oder ein Geschöpf nennen dürfen, das mehr durch den theoretischen, als durch den moralischen Theil seiner ganzen Natur zur bürgerlichen Unterwerfung seines Privatwillens unter eine höchste Gewalt hingetrieben wird, so drückt diese kurze Bezeichnung des Charakters der Gattung, zu der wir gehören, vorläufig schon das wahre Verhältniß aus, in welchem der Mensch von Natur zu dem Staate steht. Sollte nun wohl der Antheil, den auf diese Art die Natur an der Entstehung und Fortdauer der Staaten hat, in Verbindung mit den moralischen Ideen überhaupt, nicht ein reelles Verhältniß begründen können, das von der einen Seite erlaubte Gewalt, von der andern Seite pflichtmäßige Nothwendigkeit in sich schließt, sich dieser Gewalt nicht zu widersetzen, auch wenn es unmöglich seyn

sollte, die reellen Verhältnisse selbst, die den Staat bilden, auf Grundsätze des reinen Naturrechts zurück zu führen?

Sollen wir erschrecken vor der besondern Bedeutung, die das Wort Recht erhält, wenn es nichts mehr, aber auch nichts weniger, als den merkwürdigen durch das wirkliche Zusammentreffen der Verhältnisse begründeten Anspruch auf Dasjenige bedeutet, was der Idee einer bürgerlichen Ordnung gemäß ist?

Müssen wir nicht entweder alles Naturrecht läugnen, oder uns für befugt halten, in den wirklichen Staaten die Staatsgewalt nicht anzuerkennen, wenn wir nicht den idealen Staat von dem reellen unterscheiden.

Der ideelle Staat ist und bleibt allein der Staat der Freiheit, der in der Wirklichkeit entstehen würde, wenn

es möglich wäre, daß sich eine hinreichende Anzahl völlig freier Menschen zur gegenseitigen Vertheidigung ihrer natürlichen Rechte und zur Sicherung ihres allgemeinen Wohls unter einem Oberhaupte, oder unter mehreren Oberhäuptern, vereinigten, denen sie in Beziehung auf den Zweck dieses Vereins Gehorsam versprächen. Der Wille des Oberhaupts, oder der Oberhäupter, in Beziehung auf den Zweck des bestimmten Vereins, würde dann für diese Gesellschaft Gesetz seyn.

Zur Möglichkeit des Staates der Freiheit wird voraus gesetzt, daß unter den sämmtlichen Mitgliedern des Vereins, so wohl bei der Wahl des Oberhaupts, als bei der Anordnung der Constitution, die vollkommenste Uebereinstimmung der Willensmeinungen herrsche. Denn es giebt kein natürliches Recht der Mehrheit der Stimmen. Eine einzige verneinende

Stimme löset jeden Beschluß, durch den sich ein Staat der Freiheit, bilden soll, wie ehemals den polnischen Reichstag, völlig auf. Auch hat Keiner ein natürliches Recht, gegen den Andern ihn zu zwingen, sich entweder dem Beschlusse der Majorität zu unterwerfen, oder aus dem Gebiete des noch nicht vorhandenen Staats hinaus zu entweichen.

Wie aber? Wenn nun der Zufall und die Gewalt von mehreren Seiten, nach dem natürlichen Laufe der Welt, unter einem Haufen von Menschen einen Zustand herbei führten, in welchem eine Partei den andern Parteien ihren Willen als Gesetz aufdringen kann und wirklich aufdringt; was bleibt da den andern Parteien zu thun übrig? Das reine Naturrecht allein kann nicht antworten; denn es kann die Pflicht nicht aufheben, nach welcher man seine natürlichen Rechte

nicht anders ausüben soll, als in der Uebereinstimmung mit dem Ganzen einer sittlichen Gesinnung. Ein natürliches Recht, dessen Ausübung in einem bestimmten Fall von der Vernunft verworfen wird, ist aber in diesem bestimmten Falle so gut wie keines.

Wie also weiter? Wenn nun die Parteien, die sich noch immer widersetzen können, durch Widersetzlichkeit ihre ganze Lage nur noch verschlimmern würden, die gebietende Partei aber, die ihren Willen als Gesetz gultend machen kann, zugleich erklärt, und durch die That beweiset, daß sie durch ihre Macht eine Art von sittlicher Ordnung einführen und aufrecht erhalten will, die sich dem idealen Staate näherte, und ohne welche unter Menschen, wie sie gewöhnlich sind, kein äußerer Friede möglich ist; kann in einer solchen Alternative noch gezweifelt werden, ob es

auch wirklich Pflicht sey, sich der Gewalt zu unterwerfen?

Nur von Parteien kann bei einem solchen Zusammentreffen der Umstände zunächst die Rede seyn; nicht von einzelnen Personen. Denn eine einzelne Person vermag in diesem Falle nichts. Parteien waren es auch, die in der ganzen Welt die Staaten gründeten und die Constitutionen einführten, außer etwa da, wo zufällig aus der patriarchalischen Autorität der Familienhäupter eine Art von bürgerlicher Verfassung entstand.

Wie viel, oder wenig Anführer der Parteien waren, änderte nichts Wesentliches in der Lage der Dinge. Gewöhnlich aber entstanden die Parteien eben dadurch, daß sich Mehrere an Einen anschlossen, um unter seiner Leitung einen Zweck zu erreichen. Aus dieser Leitung wurde von selbst ein

Oberherrschaft, weil sich der gemeinschaftliche Zweck nicht anders erreichen ließ. Und diese Oberherrschaft, gewöhnlich eine militärische, wurde wieder das Vorbild der höchsten Gewalt im Staate.

Die Partei selbst, ohne die das Oberhaupt nur ein schwaches Individuum wäre, gleicht dann einem Strome, der Alles, was in sein Bette fällt, verschlingt, oder mit sich fortreißt; mit welchem aber auch Alles, was zu ihm als mitströmende Welle gehört, so vereinigt ist, daß es sich selbst nicht mehr, ohne selbst verschlungen zu werden, von dem Ganzen trennen kann, auch wenn es wollte. Nur das Oberhaupt wird von dem ganzen Strome getragen.

Welche Kräfte und Ereignisse es waren, die das Oberhaupt einer Partei so mächtig machten, daß es Staaten

gründen konnte, kommt nicht weiter in Frage, wenn die Rede ist von dem, was die Andern thun sollen, die entweder die ganze Lage der Dinge verschlimmern, oder sich in das Gesetz fügen müssen, das der herrschende Wille in Verbindung mit den Umständen vorschreibt.

Der Staat der Noth, wie wir denjenigen nennen dürfen, der durch den Sieg der Gewalt und den Drang der Umstände herbeigeführt wird, unterscheidet sich also wesentlich von dem Staate der Freiheit; denn er ist nicht, wie dieser, auf das eigentliche Naturrecht gegründet.

Das Fundament des Staats der Noth ist vor der Vernunft die Pflicht jedes vernünftigen Wesens, sich in die unabänderliche Lage der Dinge zu fügen, wo der Widerstand nicht nur thö-

Digitized by Google

nichts; sondern auch nach moralischen Begriffen unerlaubt wäre, weil er gegen die Idee einer sittlichen Ordnung stritte, der sich das freie Individuum unterwerfen soll. Diese Idee unterwirft es sich, indem es, unter den vorausgesetzten Umständen, der höchsten Gewalt gehorcht. Aber auch die Idee einer sittlichen Ordnung ist in diesem Falle kein Rechtsbegriff; denn sie bezieht sich unmittelbar und zunächst auf Pflichten, nicht auf Rechte.

Das Recht, das der höchsten Gewalt im Staate zugestanden wird, und aus welchem dann wieder die bürgerlichen Rechte der Unterthanen gegen einander abgeleitet werden müssen, hat mit dem Naturrechte nur den Namen gemein. Es entspringt nicht aus den natürlichen Rechten der Unterthanen; es fängt vielmehr ge-

Digitized by Google

rade da an, wo das Naturrecht selbst zurücktreten muß vor der moralischen Idee, die verbietet, das Naturrecht unbedingt auszuüben. So erhält das Wort Recht seine neue, politische und bürgerliche, dem Naturrechte fremde, aber durch eine moralische Idee sanctionirte, also auch ehrwürdige Bedeutung.

Aber indem das politische Recht, und sein Sprößling, das bürgerliche, zu gelten anfangen, und geltend gemacht werden, durch die Gewalt und den fortwährenden Drang der Umstände, stirbt darum das Naturrecht in der Brust des Menschen nicht aus. Nur seine Ausübung wird beschränkt.

Die Wissenschaft, die man allgemeines Staatsrecht nennt, kann also nicht wohl etwas Anderes seyn, als eine unmaßgebliche Theorie der nothwendigen Beschränkun-

gen der Ausübung des Naturrechts im Staate. Diese Beschränkungen, die sich sämmtlich auf die Zwecke des Staats, die Erhaltung seiner politischen Existenz, die Einführung eines bürgerlichen Eigenthums, die öffentliche Sicherheit, und die sittliche Veredelung des Volks beziehen, begründen die besonderen Rechte, die der höchsten Gewalt im Staate nach der Idee einer sittlichen Ordnung zugestanden werden müssen.

Wo die verschiedenen Staatsverfassungen analysirt werden, nach denen sich die Ausübung dieser Rechte richtet, geht das allgemeine Staatsrecht schon in die Politik über; denn die Politik ist die Wissenschaft der Mittel den Zweck des Staats zu erreichen, und die Staatsverfassungen sind nur verschiedene Einrichtungen, den Zweck eines Staats den

Umständen und den Bedingungen anpassen, unter denen dieser Staat entstanden ist und fortdauert.

Von den Umständen aber, nicht von angebornen Rechten, weder der Regenten noch der Unterthanen, hing es ab, wie sich bei der Entstehung eines Staats die Ansprüche der Regenten und Unterthanen gegenseitig beschränkten. Jeder Staat hat in einem gewissen Sinne eine Constitution; denn jeder ist entstanden und erhält sich unter gegenseitigen Bedingungen, deren Anerkennung zwischen dem Regenten und Unterthanen allerdings als ein stillschweigender Vertrag angesehen werden kann, dessen moralische Gültigkeit zuweilen noch durch ausdrückliche Erklärungen bekräftigt wird.

Aber die Ausführung der wissenschaftlichen Idee eines allgemeinen

Staatsrechts eignes sich nicht für Aphorismen. Auch die Lehren, deren Inbegriff man allgemein das Völkerrecht nennt, können ohne eine Umständlichkeit, zu welcher hier kein Raum ist, nicht wohl vor Mißverständnissen gesichert werden.

Einige Verbesserungen.

S. 92, Z. 7. ist anstatt Volksbeherrschung zu lesen Selbstbeherrschung.
S. 126, Z. 7. anstatt Regelmäßigkeit l. Regsamkeit.
S. 158, Z. 16. muß das Comma zwischen den Wörtern niederzuschlagen und durch wegfallen, damit der Sinn nicht verfälscht erscheine.

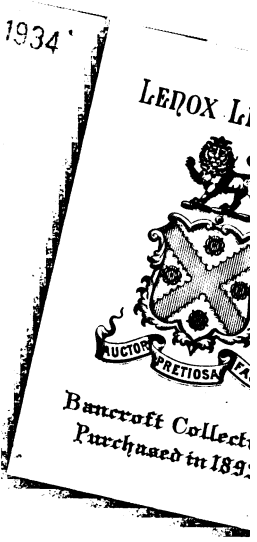
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

AUG 17 1934



Digitized by Google